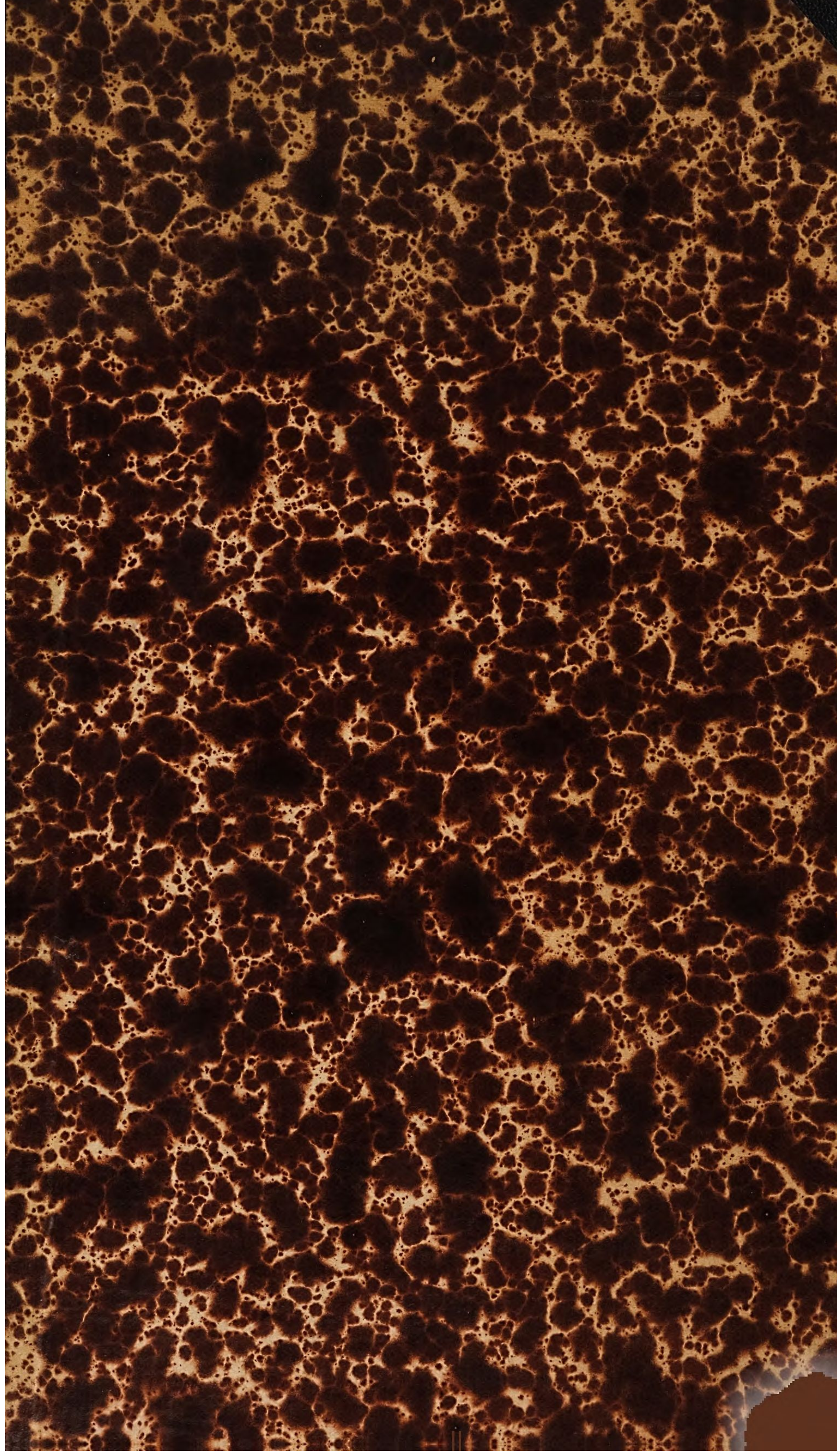




Th. dp.

⁶
272^a

Das
Auferstehungs-Dogma

in der
vornicänischen Zeit.

Inaugural-Dissertation

von
Georg Scheurer,
Priester der Diöcese Speyer.

Motto:
Fiducia Christianorum resurrectio mortuorum.
Tertullian.

WÜRZBURG.
Andreas Göbel's Verlagsbuchhandlung.
1896.



Vorwort.

Der Zweck dieser Schrift geht dahin, den vorletzten Artikel des apostolischen Glaubensbekenntnisses, „die Auferstehung des Fleisches,“ nach der Lehre der vornicänischen Kirchenschriftsteller zu entwickeln. Dieses Thema empfiehlt sich vor allem wegen seiner fundamentalen Bedeutung für das ganze Christentum. Sagt doch der heilige Apostel Paulus: „Wenn es keine Auferstehung der Toten gibt, so ist auch Christus nicht auferstanden; ist aber Christus nicht auferstanden, dann ist also eitel unsere Predigt, eitel auch euer Glaube.“¹

Was die Methode betrifft, so wurde der Natur der Sache entsprechend die genetische gewählt. Jeder einzelne Kirchenvater ist für sich behandelt. Zuerst werden seine einschlägigen Schriften nach Anlass und Tendenz, Standpunkt und Methode einleitungsweise angegeben. Sodann wird als Hauptteil der Lehrgehalt aus nur anerkannt echten Quellen geschöpft und zur Darstellung gebracht. Hat ein Vater über die Auferstehungslehre eine eigene Abhandlung geschrieben, so wurde ihr Gedankengang der Objektivität halber beibehalten; zerstreute Stellen dagegen wurden gesammelt und sinngemäss geordnet. Solche Schriftsteller jedoch, welche das Dogma bloss flüchtig berührt haben, ohne etwas Neues vorzubringen, wurden der Unbedeutendheit wegen übergangen. Das gewonnene Resultat wird zuletzt kritisch beleuchtet: das dogmatische Interesse verlangt, dass die Lehre des christlichen Schriftstellers auf ihre kirchliche Korrektheit geprüft

¹ 1. Kor. 15, 13. 14.

wird, während geschichtlich zu untersuchen ist, wie sich das Auferstehungsdogma im Laufe der Zeit unbeschadet seiner wesentlichen Unveränderlichkeit immer klarer und deutlicher ausgestaltet hat. Aus letzterem Grunde werden die einzelnen Kirchenväter in möglichst chronologischer Ordnung vorgeführt, jedoch nicht auf Kosten ihrer Geistesverwandtschaft. Auf diesem Wege historisch-genetischer Entwicklung tritt besonders klar zu Tage, inwieweit der spätere Schriftsteller auf den Schultern des früheren steht; ebenso wird der Gefahr vorgebeugt, die Ausführungen der Väter aus ihrem natürlichen Zusammenhang zu reißen. Jedoch kommt auch die systematische Methode zur Anwendung, sofern das Schlusskapitel das Gesamtergebnis der Abhandlung in streng logischer Ordnung darstellt.

Noch sei an dieser Stelle aufmerksam gemacht auf das neu erschienene Werk von Dr. L. Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicäischen Zeit*, Freiburg 1896. Leider konnte dasselbe nicht mehr gebührend berücksichtigt werden, da es dem Verfasser erst während der Drucklegung seiner Arbeit zu Gesicht kam. Jedoch hat er zu seiner Genugthuung soviel daraus ersehen, dass A. in den einschlägigen Partien wesentlich zu demselben Resultate kommt wie der Verfasser vorliegender Schrift.

Quellen- und Hilfsmittel-Verzeichnis.

1. Quellen.

1. **Die apostolischen Väter** ed. Funk, Patrum apostolicorum opera omnia, editio post Hefelianam quartam sexta. 2 tom. Tubingae 1887.
2. **Christliche Apologeten des zweiten Jahrhunderts** ed. Otto, Corpus apologetarum saeculi secundi. 9 voll. Jenae 1847 sqq.
3. **Kirchenschriftsteller des dritten Jahrhunderts.**
Irenäus, ed. Stieren. 2 tom. Lips. 1848 sqq.
Hippolyt, ed. Galland (Migne, Ser. graec. tom. 10. coll. 261—962).
Origenes, ed. De la Rue, opera omnia gr. et lat. 4 fol. Par. 1733—1759.
Methodius, ed. Galland (Migne, Ser. graec. tom. 18. coll. 9—408).
Minutius Felix, ed. Halm, in corp. script. eccl. lat., vol. II. Vindob. 1890.
Tertullian, ed. Oehler, 3 tom. Lips. 1851—1854.

2. Hilfsmittel.

- Alzog, Joh., Handbuch der Patrologie. 4. Aufl. Freiburg 1888.
Bautz, Jos., Die Lehre vom Auferstehungsleibe. Paderborn 1877.
— Das Weltgericht und Weltende. Mainz 1886.
Bonwetsch, Methodius von Olympus. I. Schriften. Leipzig 1891.
Brüll, Der erste Brief des Clemens an die Korinther u. seine geschichtliche Bedeutung. Freiburg 1883.
Daniel, Tatian der Apologet. Halle 1837.
Dembowski, Die Quellen der christlichen Apologetik des zweiten Jahrhunderts. Leipzig 1878.
Deutinger, Geist der christlichen Überlieferung. 2 Bde. Augsburg 1850—1851.
Döllinger, Christentum u. Kirche in der Zeit der Grundlegung. 2. Aufl. Regensburg 1868.
Eberhard, P. Anselm, Athenagoras. Programm. Augsburg 1894/95.
Ebert, Tertullians Verhältnis zu Minutius Felix. Leipzig 1866.
Engelhardt, Das Christentum Justins. Erlangen 1875.

VI

- Fechtrup, B., Der heilige Cyprian, sein Leben und seine Lehre. I. Bd. Münster 1878.
- Funk, Fr. X., Die Echtheit der Ignatiusbriefe aufs neue verteidigt. Tübingen 1883.
- Harnack, A., Lehrbuch der Dogmengeschichte. 1. Bd. Freiburg 1887.
- Hauck, Tertullians Leben und Schriften. Erlangen 1867.
- Hefele, Beiträge zur Kirchengeschichte. 1. Bd. über Athenagoras. Tübingen 1864.
- Hergenröther, Über Origenes. (Theolog. Literaturblatt. Bonn. I. Jahrgang, Seite 451).
- Hesselberg, Tertullians Lehre, Leben und Schriften. Dorpat 1848.
- Hilgenfeld, A., Über Inhalt und Ursprung der apostolischen Väter-schriften. Halle 1853.
- Kellner, H., Hellenismus und Christentum. Köln 1866.
- Kihn, H., Der Ursprung des Briefes an Diogenet. Freiburg 1882.
- Klee, H., Lehrbuch der Dogmengeschichte. 2. Band. Mainz 1838.
- Kraus, J. B., Die Lehre des Origenes über die Auferstehung der Toten. Programm. Regensburg 1858/59.
- Lehmann, Die Auferstehungslehre des Athenagoras. Leipzig 1890.
- Neander, Antignosticus, Geist des Tertullian. 2. Aufl. Berlin 1849.
- Nirschl, Jos., Die Theologie des heiligen Ignatius. Mainz 1880.
- Der Hirte des Hermas. Passau 1879.
- Nöldechen, E., Tertullian. Gotha 1890.
- Oswald, J. H., Eschatologie. 5. Aufl. Paderborn 1893.
- Overlach, Die Theologie des Laktantius. Schwerin 1858.
- Pankau, A., Methodius, Bischof von Olympus. Mainz 1887.
- Ramers, Des Origenes Lehre von der Auferstehung des Fleisches. Trier 1851.
- Redepenning, Origenes, sein Leben und seine Lehre. 2 Bde. Bonn 1841—1846.
- Schmitt, Gregor, Die Apologie der drei ersten Jahrhunderte. Mainz 1890.
- Schwane, J., Dogmengeschichte der vornicänischen Zeit. 2. Aufl. Freiburg 1892.
- Über die Auferstehungslehre Tertullians. (Katholik, Zeitschrift für kath. Wissenschaft und kirchl. Leben. 1860. S. 299 ff.).
- Seisenberger, Die Lehre von der Auferstehung des Fleisches nach 1. Kor. 15. Regensburg 1867.
- Semisch, Justin der Martyrer. 2 Bde. Breslau 1840.
- Sprinzl, J., Die Theologie der apostol. Väter. Wien 1880.
- Stählin, Justin der Martyrer. Leipzig 1880.
- Steinmeyer, F. L., Die Auferstehungsgeschichte des Herrn. Berlin 1871.
- Stöckl, A., Geschichte der christlichen Philosophie zur Zeit der Kirchenväter. Mainz 1891.
- Thomas Aquin., Summa theologica, Supplem. qu. 75—86. — Contra Gentiles, lib. IV. cc. 79—89. — Quodlib. — Sentent. — Compend. theol.
- Thomasius, G., Origenes. Beitrag zur Dogmengeschichte. Nürnberg 1837.

Uhlhorn, Der Kampf des Christentums mit dem Heidentum. 2. Aufl. Stuttgart 1875.

Vincenzi, In S. Greg. Nyss. et Origenis scripta et doctrinam nova recensio. 4 vol. Romae 1864.

Weizsäcker, E. v., Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche. 2. Aufl. Freiburg 1891.

Werner, K., Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christl. Theologie. Schaffhausen 1861.

Ziegler, Irenäus, Bischof von Lyon. Berlin 1871.

Zink, Zur Kritik u. Erklärung des Arnobius. Programm. Bamberg 1873.

Inhalt.

	Seite
Vorwort	III
Quellen und Hilfsmittel	V
Einleitung	1
I. Apostolische Väter.	
1. Clemens von Rom	4
2. Ignatius von Antiochien	7
3. Polykarp von Smyrna	12
II. Christliche Apologeten des zweiten Jahrhunderts.	
1. Justin und sein Schüler Tatian	15
2. Athenagoras, der Philosoph	26
3. Theophilus von Antiochien	44
III. Kirchenschriftsteller des dritten Jahrhunderts.	
1. Irenäus und sein Schüler Hippolyt	48
2. Origenes und sein Gegner Methodius	64
3. Minutius Felix und Tertullian	90
IV. Systematische Übersicht	106

Einleitung.

Zu jeder Zeit übten die Angriffe der Gegner einen grossen, wenn auch nur mittelbaren Einfluss auf die Entwicklung der Lehren des Christentums aus. Dies zeigt sich insbesondere an dem Auferstehungsdogma, das wie kein anderes in den drei ersten Jahrhunderten von ungläubigen Juden, Heiden und Häretikern angefeindet wurde. Es wird daher, um die Widerlegungen der Väter besser würdigen zu können, gut sein, die einschlägigen Lehren der zeitgenössischen Gegner kurz vor auszuschicken.

Von den Juden waren es die Sadducäer, welche den Glaubenssatz von der Auferstehung des Fleisches schlechtweg verwarfen.¹ Sie leugneten nämlich die persönliche Fortdauer der Seele und damit die Voraussetzung und Grundlage jener Wahrheit.² — Ihnen gegenüber verteidigt der Herr selbst den Auferstehungsglauben, indem er auf die von ihnen anerkannten mosaischen Bücher verweist und aus ihnen die Unsterblichkeit der Seele sowie die des Leibes als zwei sich wechselseitig fordernde Wahrheiten ableitet.³

Den ungläubigen Sadducäern schlossen sich die heidnischen Philosophen an. Als Paulus in seinem Lehrvortrage, dem „auch einige epikureische und stoische Weltweisen“ im Areopage zu Athen beiwohnten, auf die Auferstehung von den Toten zu sprechen kam, da spotteten die einen, die andern aber sagten: Davon wollen wir dich ein andermal hören.⁴ Gleiche Aufnahme

¹ Matth. 22, 23. — Apg. 23, 8. — ² Apg. 23, 8. — ³ Vgl. Loch u. Reischl zu Matth. 22, 23—32; Ex. 3, 6. — ⁴ Apg. 17, 18. 32.

fand diese Lehre des Apostels bei dem Landpfleger Felix,¹ bei Festus und Agrippa.² Diese Erscheinung begreift sich leicht. Der damaligen Weltanschauung widersprach nichts so sehr als die christliche Lehre von der Auferstehung des Fleisches.³ Die herrschende philosophische Richtung der damaligen Zeit betrachtete die Materie als Grund und Quelle alles Bösen und huldigte deshalb der Ansicht, dass der Leib des Menschen seinem Geiste als ein feindliches Element anhafte, von dem befreit er erst die volle Seligkeit erlangen könne.⁴ Diesem Grundprinzipie zufolge mussten die heidnischen Philosophen jener Zeit eine spätere Auferstehung des Fleisches, ganz abgesehen von der Unbegreiflichkeit dieser Lehre, schon deshalb leugnen, weil eine Wiederverbindung des Leibes mit dem vernünftigen Geiste für diesen nur ein Übel wäre. Darum findet auch der heidnische Philosoph Celsus (um 150 n. Chr.) die christliche Auferstehungslehre höchst widersinnig und lächerlich;⁵ ebenso sucht sie der Neuplatoniker Porphyrius (233—304 n. Chr.) in seinem Werke: „Fünfzehn Bücher gegen die Christen“ aufs schärfste zu bekämpfen.⁶

Unter dem Einflusse der heidnischen Philosophie stand auch die häretische Lehre von der Bedeutung der Materie und des menschlichen Leibes. Sämtliche gnostischen Schulen adoptierten nicht bloss die heidnische Ansicht, die Materie sei ewig und ihrer Natur nach das Böse, sie übertrugen den Dualismus auch auf den Menschen, indem sie den Leib das Werk eines bösen, den Geist aber das eines guten Wesens sein liessen. Die tatsächliche Verbindung beider erklärten sie aus einem vorweltlichen Sündenfall des Geistes, der zur Strafe in den Leib als in einen Kerker verbannt worden sei. Der Austritt aus ihm bedeute darum für den vernünftigen Geist den Eintritt in die wahre Freiheit und ursprüngliche Glückseligkeit.⁷ Mit diesen gnostischen Prinzipien stand die christliche Auferstehungslehre in schroffstem Widerspruche. Darum wurde sie von sämtlichen

¹ Apg. 24, 15. 25. — ² Apg. 26, 23. 24. — ³ Aug., in Ps. 88, Serm. 2, 5: In nulla re tam vehementer, tam pertinaciter, tam obnixe et contentiose contradicitur fidei christianae, sicut de carnis resurrectione; cf. Tert., de res. carn., c. 2: Durius creditur resurrectio carnis quam una divinitas. — ⁴ Stöckl, Philosophie d. Kirchenväter, S. 16. — ⁵ Orig., contr. Cels., V, 14. — ⁶ Luc. Hol., de vita et scriptis Porph., Bibl. Graec., Tom. IV. — ⁷ Stöckl, Philosophie der Kirchenväter, S. 39.

Vertretern des Gnosticismus, von Simon Magus,¹ Saturnin,² Basilides,³ Valentinus,⁴ Karpokrates⁵ und Marcion⁶ geleugnet und heftig bekämpft.

Gegenüber diesen Angriffen der jüdischen Sadducäer, der heidnischen Philosophen und dualistischen Gnostiker schirmte eine treffliche Phalanx christlicher Apologeten das Auferstehungsdogma. Den Heiden, welche mit Vorliebe die Einwürfe der Unmöglichkeit und Widersinnigkeit erhoben, war die Vernunftmässigkeit der Auferstehungslehre nachzuweisen; diese Aufgabe lösten in schönster Weise der christliche Philosoph Athenagoras, der grosse Alexandriner Origenes, auch Tatian, Theophilus, Hippolyt und Minutius Felix. Gegenüber der häretischen Anfeindung, eine Auferstehung des Fleisches widerspreche der heiligen Schrift und dem Heilsplane Gottes, war der Nachweis zu führen, dass die Auferstehungslehre schriftgemäss und höchst angemessen sei; diese Tendenz verfolgen vorzugsweise Justin der Märtyrer, Irenäus und Tertullian. — So veranlasste der von Juden, Heiden und Häretikern erhobene Widerspruch die gelehrtesten Männer jener Zeit, den Glaubenssatz von der Auferstehung des Fleisches ausführlich zu verteidigen und zu begründen. Kein einziger Schriftsteller, der den christlichen Lehrbegriff nur einigermaßen entwickelt, hat jene Wahrheit übergangen, nicht weniger als sieben haben sogar eigene Abhandlungen darüber geschrieben.

Alle diese Ausführungen der Väter wollen wir nun näher kennen lernen.

¹ Iren., adv. haer., I, 23, 3; cf. 22, 1. — ² Iren., ib., II, 24, 1; Tert., de praescript., c. 46. — ³ Iren., adv. haer., I, 24, 5; Tert., de praescript., c. 46. — ⁴ Tert., Ib., c. 49. — ⁵ Iren., adv. haer., I, 25, 4. — ⁶ Iren., ib., I, 27, 3.

I. Apostolische Väter.

1. Clemens von Rom.

Der heilige Clemens, ein Schüler der beiden Apostelfürsten Petrus und Paulus und Bischof von Rom († 101), widmet in seinem zweifellos echten Briefe an die Korinther¹ unserm Dogma von der Auferstehung bereits mehrere Kapitel.² War der Zweck des Sendschreibens, die durch Ruhestörer zum Ungehorsam gegen die geistliche Obrigkeit verleiteten Korinther zur Eintracht und Unterwürfigkeit zurückzuführen, so musste der Hinweis auf das Gericht und die damit verbundene Auferstehung als ein besonders geeignetes Motiv erscheinen. Wenn sich aber Clemens nicht begnügt, auf jene Wahrheit bloss hinzuweisen, sondern sie in vier Kapiteln verteidigt, so ist der Grund wohl darin zu suchen, dass die Korinther gerade an diesem Glaubensgeheimnis Anstoss nahmen.³ Fand es ja schon der Apostel Paulus in seinem ersten Briefe an die Korinther für notwendig, die Lehre von der Auferstehung in einem besonderen Kapitel zu behandeln,⁴ da diese von einigen rationalistisch gesinnten Heidenchristen war geleugnet⁵ oder doch bezweifelt worden.⁶ In ähnlicher Weise wie der Apostel, sucht auch der Apostelschüler das Auferstehungsdogma zu verteidigen und aufzuhellen.

Er weist nämlich auf das Vorbild unserer Auferstehung, Jesum Christum, hin, den er im Sinne des Apostels⁷ „Erstling der Auferstehung“ nennt.⁸ — Aus dieser Bezeichnung erhellt,

¹ Nirschl, Patrologie und Patristik, Bd. 1, S. 67.

² Epistola ad Corinthios, cc. 24—27. — ³ Vgl. Einl. oben S. 1.

⁴ 1. Kor. 15; vgl. hiezu Seisenberger, die Lehre von der Auferstehung des Fleisches. Regensburg 1867.

⁵ 1. Kor. 15, 12. — ⁶ 1. Kor. 15, 35. — ⁷ Koloss. 1, 18; 1. Kor. 15, 20; Röm. 8, 29.

⁸ Ep. ad Cor. c. 24: Ἡς (ἀναστάσεως) τὴν ἀπαρχὴν ἐποιήσατο (ὁ δεσπότης) τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν.

dass unser Vater in der Auferstehung Jesu den Anfang einer nachfolgenden erblickt hat. Denn „Erstling“ der Auferstehung kann Christus nur dann genannt werden, wenn ihm andere hierin nachfolgen. Hieraus ergibt sich dann die Wirklichkeit unserer künftigen Wiedererstehung von selbst.¹

Um aber auch die Möglichkeit einer Auferstehung zu zeigen, sucht Clemens das Geheimnis der übernatürlichen Ordnung durch Analogien, die er der natürlichen Ordnung entlehnt, zu erläutern und dem Verständnisse näher zu hringen. Er weist nämlich auf den Wechsel von Tag und Nacht hin mit den Worten: „Tag und Nacht verkünden uns die Auferstehung: die Nacht entschlummert, der Tag erhebt sich; der Tag schwindet, die Nacht erscheint.“² — Allerdings deutet diese Analogie nur im allgemeinen auf eine Auferstehung hin. Als Analogie braucht sie ja auch nicht in allen Stücken zuzutreffen. Aber der Vergleichungspunkt „die Wiedererstehung“ ist doch getroffen. Denn offenbar will der Vater sagen: Wie sich tagtäglich vor unsern Augen die Auferstehung des Tages aus dem vorausgegangenen Schlummer der Nacht vollzieht, so wird auch einst auf die Nacht des Grabes ein Tag der Auferstehung folgen. Passender ist folgende Analogie: „Der Sämann geht hinaus und streuet Samenkörner aus, die, arm und nackt in die Erde gelegt, der Verwesung anheimfallen. Alsdann lässt sie die gewaltige Macht der göttlichen Vorsehung aus der Verwesung wiedererstehen.“³ — Es ist das ein beliebter Vergleich, dessen sich schon der heilige Paulus bedient,⁴ und der sich auch bei den meisten Vätern wiederfindet. Und wirklich lässt sich durch das Gleichnis vom Samenkorne die Wahrheit veranschaulichen, dass eine Verwesung des menschlichen Leibes seine Wiedererstehung nicht unmöglich macht. Auch der dem Schosse der Erde anvertraute Same verweset, das ist der Gedanke des heiligen Clemens, und doch lässt Gottes Macht die lebendige Pflanze aus ihm hervorgehen. In ähnlicher Weise wird dieselbe göttliche Allmacht auch aus dem gleich dem

¹ Vgl. Loch u. Reischl zu 1. Kor. 15, 20.

² Ep. ad. Cor. c. 24: Ἡμέρα καὶ νύξ ἀνάστασιν ἡμῖν δηλοῦσιν· κοιμάται ἡ νύξ, ἀνίσταται ἡ ἡμέρα· ἡ ἡμέρα ἄπεισιν, νύξ ἐπέρχεται.

³ Ibid. c. 24: Ἐξῆλθεν ὁ σπείρων καὶ ἔβαλεν εἰς τὴν γῆν ἕκαστον τῶν σπερμάτων, ἅτιτα πεσόντα εἰς τὴν γῆν ξηρὰ καὶ γυμνὰ διαλύεται· εἰτ' ἐκ τῆς διαλύσεως ἡ μεγαλειότης τῆς προνοίας τοῦ δεσπότου ἀνίστησεν αὐτά.

⁴ 1. Kor. 15, 36 ff.

Samenkorne in die Erde gelegten Menschenleibe neues Leben erstehen lassen. — Nachdem der Heilige auf diese zwei analogen Vorgänge im Leben der Natur hingewiesen, bringt er noch eine fernere Analogie, die er der Mythe entlehnt. In den Gegenden Arabiens, so erzählt er uns, gibt es einen seltsamen Vogel, den man Phönix nennt. Dieser pflanzt sich nur in einem Exemplare fort und erreicht ein Alter von fünfhundert Jahren. Naht die Stunde seines Todes, so baut er sich ein Nest aus Weihrauch, Myrrhen und sonstigen Spezereien. Nach Ablauf seiner Zeit nun setzt er sich in dasselbe und stirbt. Aber siehe da! Aus dem verwesenden Fleische entsteht ein Wurm, der sich zum gefiederten Vogel entwickelt. Ist dieser gross und stark geworden, dann trägt er das Nest mit den Knochenresten seines Vaters von Arabien nach Ägypten zur Stadt Heliopolis, wo er dasselbe auf den Altar des Sonnengottes niederlegt. Alsdann kehrt er wieder nach Arabien in seine Heimat zurück.¹ — Was der Heilige hier erzählt, ist allerdings nur eine Fabel; allein insofern dieser Vergleich einer damals allgemein angenommenen Meinung entlehnt ist, kommt ihm doch eine subjektive Beweiskraft zu.²

Hat der heilige Clemens bisher durch Hinweis auf analoge Erscheinungen im Naturleben gezeigt, wie Gott unsere einstige Auferstehung im Buche der Natur vorbildet, so wendet er sich jetzt zu seiner zweiten Beweisquelle, dem Buche der Offenbarung, in dem er die Auferstehung wirklich verheissen findet.

Der Heilige führt nämlich drei Stellen der heiligen Schrift an, von denen er die zwei ersten teilweise frei und nur dem Sinne nach citiert, nämlich die Worte des Psalmisten: „Und du wirst mich auferwecken und ich werde dir lobsingen;“³ ferner: „Ich schlief und entschlummerte; ich erwachte, weil du mit mir bist.“⁴ Dann aber weist er ausdrücklich mit folgenden Worten auf Job hin: „Und wiederum sagt Job:⁵ Und du wirst auferwecken dieses mein Fleisch da, welches alles das erduldet hat.“⁶ Diese letzte Stelle ist von besonderer Wichtigkeit; denn aus ihr geht hervor, dass schon der erste der apostolischen Väter in jenen

¹ Ep. ad Cor. c. 25.

² Argumentum ad hominem; vgl. Möhler, Patrologie, S. 65.

³ Ps. 27, 7. — ⁴ Ps. 3, 6. — ⁵ Job 19, 25. 26.

⁶ Ep. ad Cor. c. 26: Καὶ πάλιν Ἰὼβ λέγει· Καὶ ἀναστήσεις τὴν σάρκα μου ταύτην τὴν ἀναντλήσασαν ταῦτα πάντα.

Worten des frommen Dulders die Hoffnung auf die einstige Auferstehung des Leibes ausgesprochen fand.

Dass nun die in der heiligen Schrift wirklich verheissene Wiederherstellung des Leibes einst auch zur That wird, das leitet unser Vater aus den Eigenschaften Gottes ab.

Kraft seiner Wahrhaftigkeit kann Gott nur Wahrheit offenbaren. Denn als der Allwissende kann er nicht irren, da „alles ihm gegenwärtig ist und nichts seinem Ratschlusse entgeht;“¹ und als der Heilige kann er nicht in Irrtum führen, da „er, der befohlen hat, nicht zu lügen, umsomehr selbst nicht lügen wird.“² Kraft seiner Unveränderlichkeit aber „bleibt Gott bei dem einmal gefassten Entschlusse.“³

Doch zur Erfüllung eines Versprechens gehört nicht bloss Beharrlichkeit, sondern vor allem auch die Macht, das Versprochene verwirklichen zu können. Darum betont Clemens unter Berufung auf die heilige Schrift⁴ die Allmacht Gottes, durch die er alles vermag und zwar durch einen blossen Akt seines Willens. „Durch ein Wort seiner Macht hat er alles hervorgebracht und durch ein Wort kann er es wieder vernichten . . . wann und wie er will, schafft er alles.“⁵

Auf diesen allmächtigen und getreuen Gott fest zu vertrauen, damit schliesst der heilige Clemens seine Erörterung von der Lehre der Auferstehung.

2. Ignatius von Antiochien.

Der heilige Ignatius, ein Schüler des Apostels Johannes und Bischof von Antiochien († um 107), behandelt die Lehre von der Auferstehung zwar nicht wie der heilige Clemens in besonderen Kapiteln, aber er kommt in allen seinen anerkannt echten Briefen wiederholt auf sie zu sprechen.⁶ Je nach der

¹ Ep. ad Cor. c. 27: Πάντα ἐνώπιον αὐτοῦ εἰσὶν, καὶ οὐδὲν λέληθεν τὴν βουλὴν αὐτοῦ.

² Ib.: Ὁ παραγγείλας μὴ ψεύδεσθαι πολλῷ μάλλον αὐτὸς οὐ ψεύσεται.

³ Ib.: Οὐδὲν μὴ παρέλθῃ τῶν δεδογματισμένων ὑπ’ αὐτοῦ.

⁴ Weish. 12, 12; 11, 22. Ps. 18, 2. 4.

⁵ Ep. ad Cor. c. 27: Ἐν λόγῳ τῆς μεγαλωσύνης αὐτοῦ συνεστήσατο τὰ πάντα καὶ ἐν λόγῳ δύναται αὐτὰ καταστρέψαι . . . ὅτε θέλει καὶ ὡς θέλει ποιήσει πάντα.

⁶ Ep. ad Ephes. c. 20. — Ep. ad Magn. c. 11. — Ep. ad Trall. c. 9. — Ep. ad Philad. c. 7. — Ep. ad Smyrn. cc. 1. 3. 5. 7. 12. — Ep. ad Rom. c. 4. — Ep. ad Polyc. c. 7.

Tendenz seiner Pastoralschreiben wird unsere Lehre auch immer unter dem zweckentsprechenden Gesichtspunkte betrachtet. Die fünf Briefe an die Ephesier, Magnesier, Traller, Philadelphier und Smyrnäer hatten vorzugsweise die Bestimmung, vor den judaistischen Doketen zu warnen, die, von dem jüdischen Philonismus stark beeinflusst, Christo nur einen Scheinleib zuschrieben und darum seine Geburt, seinen Kreuzestod und seine Auferstehung, auch die Gegenwart seines Leibes und Blutes in der Eucharistie leugnen mussten.¹ Demgemäss wird nun in diesen Briefen die Lehre von der Auferstehung der Toten im Zusammenhange mit der Auferstehung Jesu, seiner realen Gegenwart in der heiligen Eucharistie, also mehr von apologetisch-dogmatischem Standpunkte aus dargestellt. Die beiden übrigen Mahnschreiben an die Römer und den Bischof Polykarp dagegen verfolgen, wie sie aus einem anderen Anlasse entstanden sind, so auch eine andere, mehr praktische Tendenz, und darum wird in diesen Briefen die ethische Bedeutung des Auferstehungsdogmas betont.

Wie der heilige Clemens, so weisst auch der heilige Ignatius auf die Realität der Auferstehung Jesu hin, die er als einen Triumph des Gottmenschen, als Aufrichtung der christlichen Siegesfahne für alle Zeiten und alle Völker feiert mit den begeisterten Worten: „Durch seine Auferstehung hat er (Christus) die Fahne für alle Zeiten erhoben, für die Heiligen und Gläubigen aus Juden und Heiden in dem Einen Leibe seiner Kirche.“² An diese Fahne des Auferstandenen ist aber auch der Sieg geknüpft über den grössten und mächtigsten Feind des Menschengeschlechtes, den Tod. Denn „wie der Vater seinen Sohn wahrhaft von den Toten auferweckt hat, so wird er auch uns Gläubige dereinst wiedererwecken nach der Ähnlichkeit der Auferstehung Jesu Christi, ohne den wir das wahre Leben nicht haben.“³ Demgemäss erblickt der apostolische Lehrer in der Auferstehung des Gottmenschen einen herrlichen Sieg über den Tod in der Welt, zugleich aber auch das Vorbild einer glorreichen Auferstehung für alle Gläubigen.⁴

¹ Nirschl, Patrologie u. Patristik, Bd. 1. S. 101. — ² Ep. ad Smyrn. c. 1. — ³ Ep. ad Trall. c. 9. — Wie aus diesen beiden Stellen erhellt, nennt Ignatius im Anschlusse an die biblische Ausdrucksweise den Sieg des Herrn über den Tod sowohl „Auferstehung“ als auch „Auferweckung“. Ersterer Begriff schreibt sie dem Sohne selbst, letzterer dem Vater zu.

⁴ Vgl. Nirschl, Die Theologie des hl. Ignatius, S. 24. 25.

Eine weitere Bürgschaft unserer künftigen Auferstehung sieht der heilige Ignatius in dem würdigen Empfange der heiligen Eucharistie. In der That stehen auch beide Wahrheiten von der Auferstehung und der heiligen Eucharistie zu einander in innigster Beziehung. Denn ist Christus nicht erstanden, dann kann er auch nicht im heiligen Sakramente zugegen sein; ist er aber auferstanden und als solcher in der heiligen Eucharistie gegenwärtig, dann wird der Genuss seines erstandenen und glorificierten Leibes auch unsern Leib für die Auferstehung und Verherrlichung befähigen und so seine dereinstige übernatürliche Vollendung schon hier auf Erden vorbereiten.¹ Diesen Gedanken spricht Ignatius in seinem Briefe an die Smyrnäer aus, denen er von den damaligen Irrlehrern schreibt: „Sie (die Doketen) enthalten sich der Eucharistie und des Gebetes (der liturgischen Opferfeier), weil sie nicht bekennen, dass die Eucharistie das Fleisch unseres Erlösers Jesu Christi sei, dasselbe, welches für unsere Sünden gelitten, und welches der Vater in seiner Güte auferweckt hat. Sie, die der Gnadengabe Gottes (der Eucharistie) widersprechen, sterben daher, während sie mit einander Untersuchungen darüber anstellen. Es wäre aber gut für sie zu lieben, damit auch sie auferständen.“²

Mit diesen Worten wird nicht bloss die reale Gegenwart des Fleisches Christi im heiligen Sakramente, die Identität desselben mit dem für uns am Kreuze geopfertem und vom Vater wiedererweckten Leibe des Erlösers klar und deutlich bezeugt, sondern auch diesem eucharistischen Leibe die Kraft, unsere sterblichen Leiber wieder zu beleben, indirekt dadurch beigelegt, dass den Häretikern, welche sich des eucharistischen Mahles enthielten, die Hoffnung der Auferstehung abgesprochen wird.

Hat nun aber damit Ignatius die Auferstehung der Häretiker und in weiterem Sinne der Gottlosen nicht geleugnet? Keineswegs. Wie die Apostel, so fassen nämlich auch die Apostelschüler und Kirchenväter die Auferstehung gewöhnlich so auf, dass sie in derselben einen Vorzug der Gläubigen und Gerechten vor den

¹ Vgl. Schwane, Dogmengeschichte der vornicänischen Zeit, S. 295.

² Ep. ad Smyrn. c. 7: Εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς ἀπέχονται, διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν τὴν εὐχαριστίαν σὰρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὴν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν, ἣν τῇ χρηστότητι ὁ πατὴρ ἡγείρεν. Οἱ οὖν ἀντιλέγοντες τῇ δωρεᾷ τοῦ θεοῦ συζητοῦντες ἀποθνήσκουσιν. Συνέφερε δὲ αὐτοῖς ἀγαπᾶν, ἵνα καὶ ἀναστῶσιν.

Ungläubigen und Gottlosen erkennen. Diese Auffassung erklärt sich daraus, das Wahre und Gute durch die Auferstehung und das Leben, das Falsche und Böse durch das Sterben und den Tod darzustellen. Von solch ethischem Gesichtspunkte aus betrachtet, kann es eine Auferstehung eigentlich nur für die Gerechten geben, da nur sie auferweckt werden zum Leben. Die leibliche Wiederherstellung der Gottlosen dagegen verdient nicht den Namen der Auferstehung, da ihre Leiber nicht in das Leben, sondern nur aus dem zeitlichen Tod in den ewigen versetzt werden. In diesem Sinne ist nun auch unsere Stelle zu deuten. Wie aus den Worten hervorgeht: „Sie, die der Gnadengabe Gottes widersprechen, sterben daher, während sie mit einander Untersuchungen anstellen,“ spricht Ignatius den Häretikern die Auferstehung nur insofern ab, als sich diese infolge Leugnung der wahrhaften Gegenwart Christi im heiligen Sakramente und tatsächlicher Enthaltung von der eucharistischen Lebensspeise in der Sünde des theoretischen und praktischen Unglaubens, im Stande des geistigen Todes, befinden. Solange sie nun in diesem Zustande sind, kann es für sie eine Auferstehung im Sinne unseres Vaters, eine Auferstehung zum Leben, nicht geben, da der geistige Tod den ewigen zur notwendigen Folge hat. Darum mahnt sie der Heilige mit den Worten: „Es wäre aber gut für sie zu lieben, damit auch sie auferständen“ durch dankbare Gegenliebe zu dem, der aus Liebe zu uns in der heiligen Eucharistie gegenwärtig ist, zuerst geistiger Weise aufzuerstehen, um dann durch den Genuss seines auferstandenen und verherrlichten Leibes selbst das Unterpfand einer leiblichen Auferstehung nach der Ähnlichkeit des Leibes Christi zu empfangen. Somit ergibt der Zusammenhang unserer Stelle, dass Ignatius den Häretikern und Gottlosen nicht die Auferstehung überhaupt, sondern nur die glorreiche Auferstehung abgesprochen hat.¹

Verwandt mit dieser Erörterung des Verhältnisses der heiligen Eucharistie zur leiblichen Auferstehung ist die berühmte Stelle, wo Ignatius geradezu direkt dem eucharistischen Lebensbrode die Kraft beilegt, die Macht des Todes zu brechen und unsterbliches Leben zu verleihen. Er schreibt nämlich an die Ephesier, dass es ihn ganz besonders freuen werde, wenn alle ohne Ausnahme zu den gottesdienstlichen Versammlungen zu-

¹ Nirschl, Die Theologie des hl. Ignatius, S. 88 ff.

sammenkommen, „Ein Brod brechend, welches ist ein Heilmittel der Unsterblichkeit, ein Gegenmittel, dass wir nicht sterben, sondern leben in Jesu Christo immerdar.“¹ Selbstverständlich ist unter diesem „Heilmittel der Unsterblichkeit“ nicht eine physische Qualität zu verstehen, als ob etwa ein gewisser Unsterblichkeitskeim aus Christi Fleische sich unserem Fleische einpflanze. Der Vater will eben nur sagen, dass die Eucharistie, als „das neue, vom Himmel stammende Lebensbrod“² in sich die Kraft besitze, die Todeswunde, welche der Genuss der Frucht vom Baume der Erkenntnis geschlagen, wieder zu heilen und die Wirkung der Frucht vom Baume des Lebens zu erneuern.³

Aus den angeführten Stellen geht also direkt und indirekt hervor, dass Ignatius in dem Empfange der heiligen Eucharistie ein sicheres Unterpfand unserer einstigen Auferstehung erblickt. Nun zieht er aber auch die praktischen Folgerungen, die sich aus der Gewissheit der Auferstehung ergeben.

In seinem Briefe an den Bischof Polykarp ermahnt er diesen unter Hinweis auf die zukünftige Auferstehung, seine Hirtenpflicht treu zu erfüllen, alle Beschwerden, die mit der Ausübung seines bischöflichen Amtes verbunden sind, geduldig zu ertragen; denn „der ausgesetzte Lohn ist Unverweslichkeit und ewiges Leben.“⁴

Und in seinem Briefe an die Römer, den er verfasste aus Besorgnis, die dortigen Christen möchten den Vollzug der über ihn verhängten Todesstrafe verhindern, sucht er sie davon abzuhalten durch den Hinweis auf die Auferstehung, die ja seiner nach dem Martertode warte. Er schreibt ihnen nämlich: „Wenn ich leide, werde ich ein Freigelassener Jesu sein und auferstehen in ihm als Freier.“⁵ Die Hoffnung auf die Auferstehung also ist es, mit der sich der Heilige bei den bevorstehenden Martern tröstet.

Das Resultat der Untersuchung ist: Der heilige Ignatius stellt in seinen Briefen den Glaubenssatz von der Auferstehung in seiner dogmatischen und moralischen Bedeutung dar. Einmal

¹ Ep. ad Ephes. c. 20: . . . Ἐνα ἄρτον κλῶντες, ὅς ἐστι φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ παντός.

² Joh. 6, 35; cf. Ep. ad Rom. c. 7.

³ Nirschl, Die Theologie des hl. Ignatius, S. 89 ff.

⁴ Ep. ad Polyc. c. 2: Τὸ θέμα ἀφθαρσία καὶ ζωὴ αἰώνιος.

⁵ Ep. ad Rom. c. 4: Ἐὰν πάθω, ἀπελεύθερος γενήσομαι Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἀναστήσομαι ἐν αὐτῷ ἐλεύθερος.

steht ihm der Glaube an eine Auferstehung zweifellos fest, da er sie verbürgt sieht in der Auferstehung Jesu und im Empfange der heiligen Eucharistie; dann ist ihm eine Frucht dieses Glaubens, alle Leiden hienieden, ja selbst den Martertod geduldig und freudig zu ertragen.

3. Polykarp von Smyrna.

Der heilige Polykarp, ein Schüler des Apostels Johannes und von diesem selbst zum Bischof von Smyrna eingesetzt († 156), bezeugt in seinem unzweifelhaft echten Briefe an die Philipper seinen Glauben an die Auferstehung zwar nur mit wenigen, aber um so schärferen Worten.¹ Gleich seinem Freunde und Zeitgenossen Ignatius fand es auch er für gut, die Rechtgläubigen vor der damaligen Irrlehre der Gnostiker zu warnen. Diese sahen nämlich auf Grund ihres falschen Prinzipes vom Dualismus die materiellen Leiber als etwas wesentlich Böses an und mussten daher jede Auferstehung, die des Herrn sowie die unserige, notwendig leugnen.² Über sie spricht nun der Heilige ein kurzes, strenges Urteil, das an die Antwort erinnert, die er bei seiner Anwesenheit in Rom dem ihm zufällig begegnenden Gnostiker Marcion gab, als dieser ihn fragte, ob er ihn kenne. Er schreibt nämlich an die Philipper: „Wer die Aussprüche des Herrn nach seinen Begierden verdreht und sagt, es gibt weder eine Auferstehung noch ein Gericht, der ist der Erstgeborene des Satans.“³ — Mit diesen Worten ist auch einschliessweise die Auferstehung der Gottlosen bezeugt. Denn gerade die Furcht vor einer allseitigen, an die Auferstehung des Leibes sich schliessende Vergeltung war ein Hauptgrund, warum sich lasterhafte Häretiker einredeten, es gebe keine Auferstehung. Allein Polykarp hält diesen vor, eine Leugnung der Auferstehung und des Gerichtes sei weiter nichts als Teufelstrug.

Ferner kehrt auch bei ihm wieder der Hinweis auf die Tatsache der Auferweckung Jesu Christi, die eine Bürgschaft der unserigen sei. „Der Jesum von den Toten erweckt hat,“ so schreibt

¹ Epist. ad Philipp. cc. 2. 5. 7.

² Vgl. Einleitung oben S. 2.

³ Ep. ad Philipp. c. 7: Ὅς ἂν μεθοδεύῃ τὰ λόγια τοῦ κυρίου πρὸς τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας καὶ λέγῃ, μήτε ἀνάστασιν μήτε κρίσιν εἶναι, οὗτος πρωτότοκος ἐστὶ τοῦ Σατανᾶ.

er, „wird auch uns auferwecken.“¹ Schliesslich beruft er sich noch auf den Herrn, „der uns versprochen hat, uns von den Toten zu erwecken.“² — Das sind die kurzen und knappen, aber klaren Aussprüche des letzten Apostelschülers über unsern Lehrpunkt.

Neben diesen findet sich noch ein herrliches Zeugnis in dem Martyrium des heiligen Polykarp, dessen Echtheit über jedes begründete Bedenken erhaben ist.³ Als der ehrwürdige Bekenner bereits auf dem Scheiterhaufen stand, die Hände auf dem Rücken festgebunden, die Augen zum Himmel gewendet, da bekannte er im Angesichte des Todes noch einmal feierlich seinen Glauben an die Auferstehung des Leibes: „Ich preise Dich, Herr,“ so betete er, „dass Du mich dieses Tages und dieser Stunde gewürdigt hast, teilzunehmen an der Zahl Deiner Blutzeugen, an dem (Leidens-) Kelche Deines Christus zur Auferstehung eines ewigen Lebens nach Seele und Leib in der Unverweslichkeit des heiligen Geistes.“⁴ Hier ist die Rede von einer Auferstehung zum ewigen Leben sowohl der Seele als dem Leibe nach. Soll aber auch der Leib des ewigen Lebens teilhaftig werden, dann muss er zuvor auferstehen.

Das Ergebnis ist kurz folgendes: Der heilige Polykarp sieht unsere Auferstehung verbürgt in der Auferstehung und Verheissung Jesu Christi, und zwar so, dass er eine Leugnung derselben als Teufelstrug bezeichnet; diese sichere Auferstehungshoffnung ist ihm ein starker Trostgrund in seinem Martyrium.

Es erübrigt noch, auf zwei Stellen von untergeordneter Bedeutung hinzuweisen, die sich in dem Briefe an Diognet und in dem Hirten des Hermas finden. In ersterem wird die Hoffnung der Christen auf eine Auferstehung einfach nur ausgesprochen;⁵ in letzterem wird, der ethischen Tendenz dieser Schrift zufolge, die dringende Mahnung erteilt, den Leib nie zu einer sündhaften Lust zu missbrauchen, da er zur Unvergänglichkeit bestimmt sei.⁶

¹ Ib. c. 2: Ὁ δ' ἐγείρας αὐτὸν (Ἰησοῦν) ἐκ νεκρῶν καὶ ἡμᾶς ἐγερεῖ.

² Ib. c. 5: Ὑπέσχετο (κύριος) ἡμῖν ἐγείραι ἡμᾶς ἐκ νεκρῶν.

³ Cf. Hefele et Funk, Prologomena ad martyr. s. Polycarpi. p. XCV sqq.

⁴ Martyr. s. Polyc. c. 14: Εὐλογῶ σε (ὦ κύριε), ὅτι ἡξίωσάς με τῆς ἡμέρας καὶ ὥρας ταύτης, τοῦ λαβεῖν με μέρος ἐν ἀριθμῷ τῶν μαρτύρων ἐν τῷ ποτηρίῳ τοῦ Χριστοῦ σου εἰς ἀνάστασιν ζωῆς αἰωνίου ψυχῆς τε καὶ σώματος ἐν ἀφθαρσίᾳ πνεύματος ἁγίου.

⁵ Ep. ad Diognet. c. 6. — ⁶ Pastor, sim. V. c. 7.

Blicken wir auf die Gesamtlehre der apostolischen Väter bezüglich unseres Dogmas zurück, so fällt sofort in die Augen, dass sie mehr die Thatsache der Auferstehung als deren Angemessenheit und Möglichkeit betont haben. Diese Erscheinung erklärt sich aus den damaligen Zeitverhältnissen. Den ersten Christen genügte es, von den Nachfolgern und Schülern der Apostel, ihren rechtmässig bestellten Lehrern, einfach zu erfahren, dass die Auferstehung des Fleisches eine von Gott geoffenbarte Wahrheit sei. Ein Bedürfnis nach näherer Untersuchung des „Wie“ der Auferstehung fühlten sie nicht, da sie ja die Bürgschaft für deren Möglichkeit in der Erinnerung an die Wunder Christi und der Apostel besaßen.

Gleichwohl ist die ganze spätere Ausgestaltung der Auferstehungslehre in den einzelnen Aussprüchen der apostolischen Väter keimartig schon enthalten. Exegetisch wichtig ist, dass schon der älteste apostolische Vater, der heilige Clemens, in den Worten Jobs: „Und Du wirst auferwecken dieses mein Fleisch da, welches alles das erduldet hat,“¹ nicht die Hoffnung einer Wiedergenesung, sondern einer Auferstehung seines Leibes ausgesprochen fand.² Von dogmatischem Interesse ist die Folgerung unserer Auferstehung aus der Jesu Christi bei Clemens,³ Ignatius⁴ und Polykarp;⁵ ferner aus dem Genusse des eucharistischen Lebensbrodes bei Ignatius allein.⁶ Selbst die schwierige Frage nach der Möglichkeit einer Wiederherstellung des Leibes sucht schon Clemens durch den Hinweis auf die Allmacht Gottes⁷ und auf analoge Erscheinungen im Reiche der Natur⁸ zu beantworten. Die moralische Bedeutung unseres Dogmas haben ausgesprochen die heiligen Märtyrer Ignatius⁹ und Polykarp;¹⁰ beiden ist die Auferstehungshoffnung ein mächtiger Trost in ihrem Leiden. Endlich sieht der Hirte des Hermas in der Auferstehung eine ernste Mahnung zur Sittlichkeit.¹¹

¹ Job 19, 25. 26. — ² Ep. ad. Cor. c. 26. — ³ Ib. c. 24.

⁴ Ep. ad Trall. c. 9. — ⁵ Ep. ad Philipp c. 2.

⁶ Ep. ad Ephes. c. 20. — ⁷ Ep. ad Cor. c. 27.

⁸ Ib. cc. 24. 25. — ⁹ Ep. ad Rom. c. 4.

¹⁰ Martyr. s. Polyc. c. 14. — ¹¹ Sim. V, c. 7.

II. Christliche Apologeten des zweiten Jahrhunderts.

1. Justin und sein Schüler Tatian.

a) Der heilige Justinus.

Schon der älteste Kirchenvater des zweiten Jahrhunderts, der heilige Justinus, Philosoph und Märtyrer († um 167), behandelt die Lehre von der Auferstehung des Fleisches in einer besonderen Schrift.¹ Sie zerfällt in einen widerlegenden² und begründenden Teil.³ Im ersten wird die christliche Auferstehungslehre verteidigt gegen den philosophischen Skepticismus der Heiden und gegen die gnostisch-doketische Ansicht der Häretiker. Im zweiten Teile wird der positive Beweis für die Auferstehung geführt.

Nach Justin machen die Gegner der christlichen Lehre von der Auferstehung den doppelten Vorwurf der Widersinnigkeit und der Unmöglichkeit. Widersinnig sei eine solche Lehre. Denn entweder stehe das Fleisch vollständig auf oder unvollständig. Im ersten Falle, wenn der Auferstehungsleib mit allen seinen Gliedern wieder ausgestattet wäre, müssten diese notwendig auch ihre Funktionen wieder vollziehen.⁴ Dies aber widerspreche den Worten der heiligen Schrift, denen gemäss die Menschen im Himmel sein werden wie die Engel.⁵ — Im zweiten Falle, wenn

¹ Dieselbe ist nur mehr in einem Fragment von zehn Kapiteln erhalten. Die Echtheit ist zwar nicht unbestritten, jedoch höchst wahrscheinlich. (Vgl. Nirschl, Patrologie u. Patristik, Bd. 1. S. 149; Funk, Freib. Kirchenlex. 2. Aufl., Bd. VI, S. 2070). Aus unserer Darstellung ergibt sich ein innerer Grund für die Echtheit des Fragments, sofern nämlich die darin entwickelten Gedanken grossenteils in den anerkannt echten Schriften Justins sich wiederfinden. Diese Parallelstellen sind am geeigneten Orte jedesmal citiert.

² Fragm. de res. c. 1—8.

³ c. 9—10. Cf. Apol. I cc. 10. 18. 19. 42. 52; Dialog c. Tryph. cc. 69. 80. 113.

⁴ De res. c. 3: Φασί τοίνυν· Εἰ ὁλόκληρον ἀναστήσεται τὸ σῶμα καὶ τὰ μέρη αὐτοῦ πάντα ἔξει, ἀνάγκη δὲ καὶ τὰ ἔργα τῶν μερῶν ὑπάρξαι.

⁵ Matth. 22, 30.

der Leib nicht unversehrt auferstände, gäbe es wieder Blinde, Lahme oder sonstige krüppelhafte Gestalten.¹

Auf das erste Disjunktionsglied dieses Dilemmas antwortet Justin: Der Leib werde vollständig und unversehrt aus dem Grabe hervorgehen; falsch jedoch sei hieraus der Schluss, dass gewisse Organe ihre Funktionen auch im Himmel wieder ausüben werden, da letztere schon hier auf Erden nicht notwendig seien.²

Zum Belege weist er hin auf das Beispiel so mancher Christen beiderlei Geschlechtes, die von Jugend auf stets jungfräulich gelebt, sowie auf das Leben und die Lehre Jesu selber, der von den Bedürfnissen seines Leibes nur die notwendigen befriedigte und der überdies den ehelichen Umgang in der andern Welt ausdrücklich ausgeschlossen habe mit den Worten: „Die Kinder der zukünftigen Welt heiraten nicht, noch werden sie verheiratet, sondern sie werden sein wie die Engel im Himmel.“³ Darum mögen sich die Ungläubigen nicht wundern, wenn sie die Christen schon hienieden von jenen Werken sich enthalten sehen, die im Himmel gänzlich aufhören werden.⁴

Die zweite Folgerung der Gegner aus der Annahme einer Auferstehung, der Leib werde wieder mit den zeitlichen Mängeln und Schwächen behaftet sein, negiert Justin ebenfalls mit dem Hinweise auf die Wunderthätigkeit des Erlösers zur Zeit seines irdischen Lebens. „Wenn der Heiland,“ so argumentiert er, „auf Erden körperliche Gebrechen heilte und den Leib wieder fehlerfrei machte, um wieviel mehr wird er dies bei der Auferstehung thun, sodass das Fleisch vollkommen und unversehrt wieder erstehe.“⁵

Demnach lehrt Justin ohne Zweifel die Integrität des Auferstehungsleibes auch rücksichtlich der Geschlechtsorgane. Die Worte der heiligen Schrift, gemäss denen die Menschen im Him-

¹ De res. c. 4: Εἰ μονόφθαλμος κλιθήσεται, μονόφθαλμος ἀνίσταται, εἰ χωλός, χωλός, εἰ ἄλλοτι τοῦ σώματος ὑστεροῦν εἴη, τοῦτο καὶ ἐλάττων ὁ ἄνθρωπος ἀναστήσεται. — ² Ib. c. 3. — ³ Luk. 20, 35. 36.

⁴ De res. c. 3: Μὴ θαυμαζέτωσαν οὖν οἱ τῆς πίστεως ἐκτός, εἰ τὴν ἀπὸ τοῦ νῦν καρταργουμένην ἐν τοῖς ἔργοις τούτοις σάρκα καὶ ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι καταργήσει.

⁵ De res. c. 4: Εἰ γὰρ ἐπὶ τῆς γῆς τὰς ἀσθενείας τῆς σαρκὸς ἰάσατο καὶ δλόκληρον ἐποίησε τὸ σῶμα, πολλῶ μᾶλλον ἐν τῇ ἀναστάσει τοῦτο ποιήσει, ὥστε καὶ ἀκέραιον καὶ δλόκληρον ἀναστῆσαι τὴν σάρκα.

mel sein werden wie die Engel, versteht er nur von dem Aufhören der betreffenden Funktionen.¹ Ungeachtet dieser Integrität des Auferstehungsleibes werden aber alle Defekte und Abnormitäten der Bildung verschwunden sein. —

„Die Gegner,“ fährt Justin fort, „sagen ferner, eine Auferstehung des Fleisches gebe es nicht. Denn es sei unmöglich, dass dieses, verwesen und zerfallen, sich wieder zu demselben Gebilde zusammenfüge.“²

Die Widerlegung dieses Einwandes richtet unser Vater zunächst an die irrgläubigen Christen, sodann an die ungläubigen Philosophen. Den ersteren gegenüber sind seine Hauptargumente folgende: Die Möglichkeit der Auferstehung leugnen, heisst, Gottes Allmacht bestreiten; selbst die Heiden sprechen diese ihren Göttern nicht ab. Sollte nun der eine lebendige Gott weniger vermögen als die toten Götzen der Heiden? Wir müssen unserm Gotte glauben, zumal wir Beweise seiner Allmacht haben: den ersten Menschen hat er aus Erdenstaub gebildet und seine Nachkommen lässt er aus verschwindend kleinem Samentropfen entstehen.³ Müsste uns letzteres nicht viel wunderbarer erscheinen, wenn wir es nicht thatsächlich vor unsern Augen hätten? Darum ist es besser, auch das zu glauben, was der Natur und dem Menschen unmöglich ist, als gleich den andern ungläubig zu sein, zumal wir von unserm Lehrmeister gehört haben: Was unmöglich ist bei den Menschen, ist möglich bei Gott.“⁴

Aber auch auf heidnisch-philosophischen Standpunkte, fährt

¹ Die Ernährungs- und Fortpflanzungsorgane üben allerdings nach der Auferstehung ihre Funktionen nicht mehr aus. Denn das vegetative Leben mit seinen Organen dient wesentlich der Entwicklung (Erzeugung, Ernährung, Wachstum). Die Entwicklung ist aber mit dem Endzustande, der eine Weiterentwicklung notwendig ausschliesst, unvereinbar. Darum sind jedoch diese Organe keineswegs zwecklos. Denn der Leib mit seinen Organen ist nicht bloss das Werkzeug der Seele für die verschiedenen Funktionen, sondern er hat auch den Zweck, das, was der Kraft nach in der Seele enthalten ist, zum Ausdruck zu bringen (wie das Kunstwerk die Idee des Künstlers). Nun besitzt aber die menschliche Seele nicht nur die Kraft des vernünftigen und sensitiven Lebens, sondern auch die des vegetativen. Wenn sie also auch nach der Auferstehung die Funktionen des vegetativen Lebens nicht mehr ausübt, so sind diese Organe doch nicht zwecklos. So der hl. Thomas, Sent. IV. dist. 44. q. 1. a. 2. — Suppl., q. 80. a. 1. — ² De res. c. 2. — ³ De res. c. 5; cf. Apol. I, ec. 10. 19. — ⁴ Apol. I, c. 19; cf. de res. c. 9. Matth. 19, 26; Luk. 18, 27.

Justin fort, muss die Möglichkeit der Auferstehung zugegeben werden. Denn die griechischen Philosophen stimmen alle darin überein, „dass ein Wirkliches nicht aus einem Nichts werde, noch sich zu einem Nichts auflöse und verschwinde, ferner dass die Elemente, woraus die Dinge entstehen, unvergänglich seien.“¹ — Auf Grund dieser Prinzipien lässt sich nun den einzelnen Philosophen gegenüber die Möglichkeit einer Auferstehung nachweisen. Nach Plato sind zwei Dinge unvergänglich: Gott und die Materie. Beide verhalten sich zu einander etwa wie ein Töpfer zum Thone. Wenn es nun dem Töpfer möglich ist, dasselbe Thongebilde, nachdem es zerfallen, wiederherzustellen, warum sollte dann Gott aus der bleibenden Materie nicht auch dasselbe Gebilde des Leibes wieder fertigen können? — Nach den Stoikern bestehen die Körper aus einer Mischung von vier Elementen: Wasser, Feuer, Luft und Erde. Mag nun auch der einzelne Körper zerfallen, die vier Grundelemente aber bestehen fort. Sollte es nun Gott unmöglich sein, die stets fortdauernden Elemente wieder dieselbe Mischung eingehen zu lassen? — Nach Epikur endlich sind die Atome und das Leere die Bestandteile der Körper. Nun aber sind die Atome unvergänglich. Also ist Gott auch eine Verbindung derselben zu dem nämlichen früheren Körper möglich. Somit ist klar, dass selbst nach den Prinzipien der heidnischen Philosophen die Auferstehung des Leibes kein Ding der Unmöglichkeit ist.²

Aus dieser Verteidigung geht hervor: Justin gibt zu, dass die Auferstehung aus natürlichen Ursachen nicht zu erklären ist; gleichwohl lässt er keine Unmöglichkeit gelten weder von seiten Gottes, noch des menschlichen Leibes. Nicht von seiten Gottes; denn er ist allmächtig: ein der Auferstehung analoges Wunder seiner Allmacht war die Erschaffung des ersten Menschen und ist die Bildung seiner Nachkommen im Mutterschosse. Aber auch nicht von seiten des menschlichen Leibes. Denn mag dieser auch nach dem Tode in Staub zerfallen, kein Atom aber geht im Haushalte der Natur verloren. Mithin kann durch Gottes Allmacht aus demselben Stoffe derselbe Leib wiederhergestellt werden.

Im folgenden rechtfertigt Justin die christliche Auferstehungslehre besonders gegenüber der gnostisch-doketischen Ansicht von der Materie und der Erlösung, wonach eine Wiederherstellung

¹ De res. c. 6. — ² De res. c. 6 tot.

des Leibes als Gottes unwürdig und seinen Heilsplane widersprechend erscheinen müsste.

Er sagt: „Es gilt ferner ein Wort zu reden mit denen, welche die Würde des Fleisches verkennend behaupten, dasselbe sei der Auferstehung und des himmlischen Reiches nicht wert, einmal weil es dem Staube der Erde entnommen, dann aber weil es voller Sünden sei, sodass es auch die Seele zur Sünde nötige.“¹

Aber, entgegnet Justin, nach dem Zeugnisse der heiligen Schrift² war es Gott, der den Leib des Menschen bildete. Mithin kann das Fleisch schon deshalb nicht vor Gott wertlos sein, weil es sein Werk ist. Dazu kommt noch, dass dasselbe als Wesensbestandteil des Menschen nach Gottes Bilde geschaffen und seinetwegen alles übrige da ist. Nun darf man doch von Gott annehmen, dass er auf sein Gebilde dieselbe Sorgfalt verwendet wie ein Künstler auf die Erhaltung und Erneuerung seiner Kunstwerke. „Wäre es demnach,“ so folgert Justin, „nicht widersinnig, wenn der Schöpfer das, was er nach so erhabenen Plane gebildet, und was an Würde höher steht als alles andere, der Vernichtung preisgäbe?“³

Aber auch der zweite Grund, warum das Fleisch der Auferstehung nicht würdig sein soll: seine Sündhaftigkeit, ist nicht stichhaltig. „Denn wie könnte das Fleisch aus sich selbst sündigen, wenn es nicht eine Seele hätte, die es leitete und bestimmte?“⁴ Leib und Seele bedingen sich also wechselseitig in ihrer Thätigkeit. Darum ist es unrecht, die Schuld der Sünde, welche doch beide, Seele und Leib, trifft, letzterem allein zuschieben zu wollen. Aber selbst wenn der Leib Ursache der Sünde wäre, dann ist seinetwegen der Erlöser vom Himmel gekommen, wie er ja selber sagt: „Ich bin nicht gekommen, um Gerechte, sondern um Sünder zur Busse zu rufen.“⁵ Somit ist der Einwand der Gegner, das Fleisch sei der Auferstehung nicht

¹ De res. c. 7: Ἐξῆς δὲ λεκτέον πρὸς τοὺς ἀτιμαζόντας τὴν σάρκα καὶ φάσκοντας μὴ ἀξίαν εἶναι τῆς ἀναστάσεως μηδὲ τῆς ἐπουρανίου πολιτείας· ὅτι πρῶτον αὐτῆς ἐστὶν ἡ οὐσία γῆ, μετέπειτα δὲ καὶ μεστὴ γέγονε πάσης ἁμαρτίας, ὥστε καὶ τὴν ψυχὴν ἀναγκάσαι συναμαρτάνειν.

² Genes. 1, 26; 2, 7.

³ De res. c. 8: Πῶς οὐκ ἄτοπον τὸ μετὰ τηλικαύτης βουλῆς γενόμενον καὶ παρὰ πάντα τὰ λοιπὰ τίμιον περιορᾶν εἰς τὸ μηκέτι εἶναι;

⁴ Ib., c. 7: Ποῦ γὰρ καθ'ἑαυτὴν ἁμαρτῆσαι ἡ σὰρξ δυνήσεται, ἐὰν μὴ τὴν ψυχὴν ἔχη προηγουμένην καὶ προκαλουμένην αὐτήν; — ⁵ Luk. 5, 32.

würdig, weil es dem Staube der Erde entnommen und den Geist zur Sünde verleite, grundlos.

Ebenso verhält es sich mit dem andern Einwurfe, dass Gott eine Auferstehung nicht verheissen und nur die Seele, nicht aber auch den Leib in seinen Heilsplan aufgenommen habe. „Nein,“ antwortet Justin, „in Wahrheit hat er auch das Fleisch zur Auferstehung berufen und ihm das ewige Leben verheissen. Indem er nämlich dem Menschen das Heil verspricht, verspricht er es auch dem Fleische. Denn was ist der Mensch anders als ein aus Leib und Seele bestehendes, mit Vernunft begabtes Sinnenwesen?“¹ —

Diese Distinktion, nur der Seele, nicht aber auch dem Leibe das Heil zuzuerkennen, ist um so verkehrter, da ja auch der Leib bei der Annahme des Glaubens, bei dem Empfange der heiligen Taufe und der Übung der Tugend seinen Anteil hat. Denn „beide wurden abgewaschen und beide haben Gerechtigkeit geübt. Denkt man daher von Gott nicht ungerecht, wenn er von den beiden, die an ihn geglaubt, das eine retten will, das andere aber nicht?“²

Die Idee der göttlichen Gerechtigkeit also fordert, dass Seele und Leib, wie sie sich hienieden an den Werken des Heiles beteiligt haben, so auch dereinst ihren Lohn empfangen sollen. Die Erhaltung der Seele allein wäre nach unserem Vater noch kein besonderer Lohn, da diese ja als Hauch Gottes von Natur unsterblich sei. Er sagt nämlich: „Wenn Gott bloss die Seele rettet, so thut er nichts Grosses; ihr kommt ja das Heil ohnehin zu, da sie als sein Hauch ein Teil von ihm ist; das heist ja nur das Seinige erhalten . . . ein Zeichen von Güte ist solches nicht.“³ Sonach postuliert Justin die Erhaltung des Leibes auch aus der göttlichen Güte und Gerechtigkeit.

Diese Verteidigung der Auferstehung den gnostisch-doketischen Leibesverächtern gegenüber enthält bedeutsame Kon-

¹ De res. c. 8: Ἀλλὰ μὴν καὶ κέκληκεν αὐτὴν (σάρκα) ἐπὶ τὴν ἀνάστασιν καὶ ἐπαγγέλλεται τὴν αἰωνίαν ζωὴν. Ἐνθα γὰρ τὸν ἄνθρωπον εὐαγγελίζεται σῶσαι, καὶ τῇ σαρκὶ εὐαγγελίζεται. Τί γὰρ ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος, ἀλλ' ἢ τὸ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος συνεστὸς ζῶον λογικόν;

² Ib.: Ἀμφοτέρωθεν ἐλούσαντο καὶ ἀμφοτέρωθεν τὴν δικαιοσύνην εἰργάσαντο κτλ.

³ De res. c. 8: Τὴν ψυχὴν σώζων οὐ μέγα ποιεῖ (θεός): τὸ γὰρ σώζεσθαι πάρεστιν αὐτῇ, ὅτι ἐστὶν αὐτοῦ μέρος, ἐμψύσημα αὐτοῦ οὐσα . . . τοῦτο γὰρ ἐστὶν ἑαυτὸν σώζειν . . . οὐκ ἔστιν ἀγαθοῦ τὸ τοιοῦτον.

gruenzgründe, die hergenommen sind einerseits aus dem Zusammenhang unserer Glaubenslehre mit den übrigen Hauptdogmen, andererseits aus den Eigenschaften Gottes. Nach Justin ergibt sich die Angemessenheit der Auferstehung zunächst aus der Schöpfung: der Leib ist erstens ein Werk Gottes, zweitens als wesentlicher Bestandteil des Menschen nach seinem Ebenbilde erschaffen und drittens zum Herrn und Gebieter der ganzen irdischen Schöpfung eingesetzt worden. Sodann aus der Erlösung: Christus ist vom Himmel gekommen, um auch den Leib von den Folgen der Sünde zu befreien. Endlich aus der Heiligung: auch der Leib erhält bei dem Empfange der Taufe seinen Anteil an der Heiligungsgnade. — Andererseits erscheint unserm Vater die Auferweckung des Fleisches als ein Postulat der göttlichen Gerechtigkeit, die auch den Leib am Lohne teilnehmen lässt, wie er auch teil hatte an der Ausübung der Tugend; sowie der göttlichen Güte, die auch dem seiner Natur nach sterblichen Leibe Unsterblichkeit verleihen will. —

In dem nun folgenden zweiten Teile, welcher ungleich kürzer ist als der erste, führt Justin einige positive Beweisgründe für unsere einstige Wiedererstehung an.

Zunächst weist er auf ein neues Hauptmoment in der Lehre von der Auferstehung hin, nämlich auf das von Christus gewirkte Wunder der Totenerweckungen mit den Worten: „Und, was von allem das stärkste ist, der Erlöser hat Tote erweckt.“¹ In der That kommt auch diesem Argumente eine unanfechtbare Beweiskraft zu, sofern nämlich die vom Tode Erweckten gleichsam unsere Vorläufer sind, und die Möglichkeit einer Auferweckung bereits durch die Wirklichkeit erwiesen ist.

Sodann kehrt auch bei ihm das vornehmste Argument, das schon von den apostolischen Vätern mit Vorliebe gebraucht wurde, die Auferstehung Jesu. „Wozu,“ fragt er, „ist der Erlöser in dem Fleische, das gelitten hat, wiedererstanden, wenn nicht, um die leibliche Auferstehung zu erweisen?“² Und zum Belege, dass er wirklich mit Fleisch und Blut auferstanden sei, „bot er sich den Jüngern zur Berührung an und zeigte die Wundmale in seinen Händen.“³ — Hiermit spricht Justin aus, dass die Auferstehung Jesu nicht

¹ De res. c. 9: Καὶ, τὸ πάντων ἰσχυρότατον, νεκροὺς ἀνέστησεν (ὁ σωτήρ).

² Ib.: Τίνος ἕνεκεν τῇ σαρκὶ τῇ παθούσῃ ἀνέστη, εἰ μὴ ἵνα δείξῃ τὴν σαρκικὴν ἀνάστασιν; — ³ Ib.

eine scheinbare, sondern eine wirkliche, leibliche war, ferner bezeugt er die Identität des Auferstehungsleibes mit dem Opferleibe am Kreuze. Da nun die Auferstehung Jesu Bürgschaft und Vorbild der unserigen ist, so werden auch wir wahrhaft, mit Fleisch und Blut auferstehen, so wird auch unser Auferstehungsleib derselbe sein wie der frühere.

Beides folgert Justin auch aus dem blossen Begriffe „Wiedererstehung.“ Er sagt nämlich: „Die Wiedererstehung kommt nur dem Fleische zu, das gefallen ist; denn der Geist fällt nicht.“¹ Also deutet schon der Wortsinn auf eine leibliche Auferstehung hin. Ebenso kann von einer „Wiedererstehung“ nicht die Rede sein, wenn unsere zukünftige Leiblichkeit nicht wieder dieselbe ist wie die gegenwärtige. Das Argument unseres Vaters aus dem Literal-sinn ist darum kurz, aber treffend zum Erweise einer wirklichen, leiblichen Auferstehung und der numerischen Identität des Auferstehungsleibes.

Der letzte Beweis, den Justin führt, ist ein moralischer. Er geht aus von dem Sittengesetze, das uns verpflichtet, den Leib von jeder sündhaften Befleckung zu bewahren. „Wenn das Fleisch nicht aufersteht,“ so fragt er, „warum wird es bewacht, und warum gestatten wir ihm nicht vielmehr, seinen Begierden zu fröhnen?“² Christus der Herr aber hat uns die Abtötung der fleischlichen Triebe zur Pflicht gemacht. Also, schliesst Justin, ist das Fleisch auch der Hoffnung auf Errettung sicher.³ Diesen Gedanken erläutert er durch folgenden Vergleich. Christus mit seinem Verbote, den sinnlichen Lüsten zu folgen, gleicht einem Arzte, der dem Kranken, dessen Besserung er erwartet, verbietet, alles zu geniessen. Die Häretiker aber, die den Trieben ihres Fleisches nichts versagen, in der Meinung, dasselbe falle ja doch im Tode für immer der Vernichtung anheim, gleichen jenen Ärzten, die ihren Kranken, deren Rettung unmöglich ist, jeden Genuss erlauben.⁴ Analogie und Argument sind zutreffend. Denn offenbar hat Christus die Heilighaltung des Leibes auch mit Rücksicht auf dessen dereinstige hohe Bestimmung geboten. Dass auch dieses Beweismoment die individuelle Identität des Auferstehungsleibes voraussetzt, ist klar. Denn jenes Gebot er-

¹ De res. c. 10: Ἀνάστασις ἐστὶ τοῦ πεπτωκότος σαρκίου· πνεῦμα γὰρ οὐ πίπτει. — ² De res. c. 10: Εἰ μὴ ἀνίσταται ἡ σὰρξ, διὰ τί καὶ φυλάσσεται καὶ οὐ μᾶλλον αὐτῇ συγχωροῦμεν χρήσασθαι ταῖς ἐπιθυμίαις; — ³ Ib. — ⁴ Ib.

hält seinen vollen Sinn nur dann, wenn derselbe Leib, der sich befleckt, auch bestraft wird, und wenn dieselbe Hand, die über den Leib die Geißel geschwungen, einst auch die Lilie der Unschuld trägt. —

Die vier Gründe, aus denen Justin die Auferstehung des Fleisches folgert, sind kurz: die Totenerweckungen, die Auferstehung Christi selber, der Begriff „Wiedererstehung,“ die sittliche Pflicht leiblicher Reinheit.

Zum Schlusse müssen wir noch auf eine mit dem Gedankengang des Fragments nichtzusammenhängende Stelle in der ersten Apologie Justins verweisen, die von grosser Wichtigkeit ist.¹ Hier erwähnt nämlich unser Vater die Allgemeinheit der Auferstehung, der Gerechten sowohl, wie der Gottlosen, mit den ausdrücklichen Worten: „Wenn (bei der zweiten Ankunft Christi) er auch die Leiber aller Menschen, die je gelebt haben, auferwecken und die der Würdigen mit Unverweslichkeit bekleiden, die der Ungerechten aber in ewiger Leidensfähigkeit sammt den bösen Geistern in das ewige Feuer verweisen wird.“² — Daraus erhellt zugleich, welche Eigenschaften Justin den auferstandenen Leibern beilegt. Alle Erstandenen werden unsterblich sein. Während jedoch der Leiblichkeit der Gerechten völlige Leidenslosigkeit zukommt,³ wird den Leibern der Verdammten ewige Leidensfähigkeit zu teil.

Zur Beurteilung der ganzen Lehre Justins über die Auferstehung ist eine Bemerkung wichtig, die er am Ende seiner Monographie macht. Er schreibt nämlich: „Wenn jemand nach all dem, was wir bisher gesagt haben, noch Gründe verlangt, die eine Auferstehung darthun, so unterscheidet er sich in nichts von den Sadducäern,⁴ zumal da die Auferstehung ein Werk der göttlichen Allmacht ist und erhaben über jede Vernunft.“⁵ Aus dieser Äusserung geht klar hervor, dass Justin die Auferstehung des Fleisches als ein für die Vernunft unerforschliches Glaubensgeheimnis betrachtet hat. Damit ist zugleich die wissenschaftliche Bedeutung seiner Ausführungen über unsern Lehrpunkt in das

¹ Apol. I, c. 52.

² Apol. I, c. 52: "Οτε και τὰ σώματα ἀνεγερῇ πάντων τῶν γενομένων ἀνθρώπων, καὶ τῶν μὲν ἀξίων ἐνδύσει ἀφθαρσίαν, τῶν δ' ἀδίκων ἐν αἰσθήσει αἰωνίᾳ μετὰ τῶν φαύλων δαιμόνων εἰς τὸ αἰώνιον πῦρ πέμψει.

³ Cf. Apol. I, c. 10; Dialog c. Tryph. c. 69. — ⁴ Matth. 22, 23.

⁵ De res. c. 9: . . . ἐπειδὴ ἡ ἀνάστασις τῆς σαρκὸς δύναμις θεοῦ ἐστι καὶ ὑπεράνω λόγου παντός.

richtige Licht gestellt. Diese hatten keinen andern Zweck, als einerseits die Einwürfe der Gegner zu widerlegen, andererseits die Vernunftmässigkeit des Auferstehungsdogmas nachzuweisen. Seine Gründe sind nur Kongruenzgründe, seine Beweise nur Wahrscheinlichkeitsbeweise. Den Gewissheitsbeweis der Auferstehung erblickt Justin lediglich in der göttlichen Verheissung.¹ Anders ist ihm die Unsterblichkeit des Leibes, anders die der Seele gewiss; letztere haben schon einige Philosophen, wie Pythagoras und Plato, erkannt; aber eben deshalb genüge diese nicht. „Denn hätte der Erlöser nur der Seele Unsterblichkeit zugesichert, was hätte er vor Pythagoras und Plato Neues gelehrt?“² Diese seine Frage zeigt am besten, unter welchem Gesichtspunkte er die Auferstehungslehre betrachtet hat.

Wenden wir uns nun von dem Meister zum Schüler.

b) Tatian, der Assyrier.

Tatian behandelt in seiner allein noch erhaltenen „Rede gegen die Griechen,“ die er um das Jahr 170 schrieb, unsere Lehre von der Auferstehung in einem besondern Kapitel und berührt dieselbe noch sonst im Verlaufe seiner Darstellung.³ Der apologetischen Anlage der ganzen Schrift gemäss verteidigt er das Dogma der Kirche gegen den Unglauben der heidnischen Philosophen, die Grund und Möglichkeit einer Wiederherstellung des Leibes nicht einsehen wollten. Darum erörtert Tatian in aller Kürze das „Warum“ und „Wie“ der Auferstehung.

Zunächst bezeugt er den Glauben der Christen an die zukünftige Wiedererstehung mit den Worten: „Wir glauben auch, dass nach Vollendung aller Dinge eine Auferstehung der Leiber sein werde.“⁴ Diesen Glauben stützt er auf einen Kongruenz- und Möglichkeitsgrund. Angemessen erscheine die Auferstehung, soferne sie stattfindet „zu dem Zwecke, um die Menschen zum Gerichte zu versammeln.“⁵ Nun aber kann der Mensch nicht allseitig gerichtet werden, wenn der Leib nicht zuvor aufersteht.

¹ Apol. I, c. 19; vgl. Matth. 10, 28. Luk. 12, 4. 5; 18, 27.

² De res. c. 10. — ³ Oratio adv. Graecos c. 6 tot. cc. 15. 20.

⁴ Orat. adv. Graec. c. 6: Καὶ σωμάτων ἀνάστασιν ἔσεσθαι πεπιστεύκαμεν μετὰ τὴν τῶν ὅλων συντέλειαν.

⁵ Ib.: . . . εἰς τὸ παντελὲς διὰ μόνων τῶν ἀνθρώπων τὴν σύστασιν ἔσεσθαι χάριν κρίσεως.

Also postuliert eine allseitige Vergeltung des Menschen die Auferweckung des Leibes. Um aber auch die Möglichkeit der Auferstehung darzuthun, verweist Tatian auf einen ähnlichen Vorgang, auf die wunderbare Entstehung des menschlichen Leibes.¹ — So zutreffend nun diese Analogie in Bezug auf die Belebung der Materie durch die Seele auch ist, so besteht doch ein Unterschied zwischen der ersten und zweiten Bildung des Menschenleibes, sofern die Auferweckung nicht als eine Erzeugung,² sondern als eine Wiederherstellung des Leibes³ zu verstehen ist. Bei der Erzeugung verbindet sich nämlich die Seele als Wesensform bloss mit einem entsprechend disponierten Stoffe; zur Wiederherstellung des Leibes aber wird noch erfordert, dass jener Stoff schon früher einmal Eigentum der Seele war. Diese stoffliche Identität, welche den Apologeten bei dem Nachweise der Möglichkeit einer leiblichen Wiederherstellung die grösste Schwierigkeit bereitete, verteidigt auch Tatian unter Berufung auf die göttliche Allwissenheit und Allmacht. Er sagt nämlich: „Ob auch das Feuer mein Fleisch vernichtet, und die Welt die verflüchtigte Materie aufnimmt, ob ich in Flüssen oder Meeren verspeist oder von Tieren zerrissen werde: jedenfalls bin ich in der Schatzkammer eines reichen Herrschers hinterlegt. Nur der Bettler und der Atheist kennt diese Schätze nicht; Gott der Herrscher aber wird, wenn er will, die ihm allein sichtbare Substanz in den früheren Zustand wieder herstellen.“⁴

Dies ist kurz die Lehransicht Tatians. Wie man hieraus ersieht, sagt er über unsern Glaubenssatz nichts, was nicht schon sein Lehrer Justin ausführlicher behandelt hätte. Denn Angemessenheit der Auferstehung behufs allseitiger Vergeltung, sowie Möglichkeit derselben durch Gottes Allwissenheit und Allmacht, das sind Gedanken, die sich schon bei Justin finden.⁵ Allein es verdient Anerkennung, dass Tatian im Gegensatz zu seinen sonstigen gnostischen Irrtümern über die Auferstehung nur dogmatisch Richtiges lehrt. Der tiefere Grund liegt darin, dass er

¹ Ib. — ² Prima generatio. — ³ Regeneratio.

⁴ Orat. adv. Graec. c. 6: Καὶ πῦρ ἐξαφανίσῃ μου τὸ σαρκίον, ἐξατμισθεῖσαν τὴν ὕλην ὁ κόσμος κεχώρηκεν· καὶ ἐν ποταμοῖς, καὶ ἐν θαλάτταις ἐκδανηθῶ, καὶ ὑπὸ θηρίων διασπασθῶ, ταμείοις ἐναπόκειμαι πλουσίου δεσπότου. Καὶ ὁ μὲν πτωχὸς καὶ ἄθεος οὐκ οἶδε τὰ ἀποκείμενα· θεὸς δὲ ὁ βασιλεύων, ὅτε βούλεται, τὴν ὁρατὴν αὐτῷ μόνῳ ὑπόστασιν ἀποκαταστήσει πρὸς τὸ ἀρχαῖον.

⁵ Just., de res., cc. 5. 8.

das gnostische Princip, der Leib des Menschen stamme als etwas Materielles aus dem Reiche des Bösen, nicht teilt,¹ darum auch die Konsequenz, Leugnung der Auferstehung, nicht ziehen musste.

2. Athenagoras, der Philosoph.

Athenagoras, höchst wahrscheinlich zu Athen geboren († um 180), verfasste ebenso wie Justin eine eigene Schrift über die Auferstehung der Toten.² Auch sie zerfällt in einen negativen³ und positiven Teil;⁴ im ersten werden die Einwände der heidnischen Philosophen widerlegt, im zweiten die Gründe für die Auferstehung entwickelt.

Die Leugner der Auferstehung, sagt Athenagoras, haben zur Rechtfertigung ihres Unglaubens den Beweis zu erbringen, dass es weder in der Macht, noch in dem Willen der Gottheit liege, die dem Tode oder gänzlicher Auflösung verfallenen Menschenleiber wieder in Eins zusammenzufügen und zu dem nämlichen Gebilde zu gestalten.⁵

Zur Widerlegung führt nun der Apologet den Gegenbeweis: erstens, dass Gott die Toten auferwecken kann vermöge seiner Allwissenheit und Allmacht; zweitens, dass Gott die Toten auferwecken will, da es seiner Gerechtigkeit und Würde entspricht.

Gott kann die Toten auferwecken vermöge seiner Allwissenheit und Allmacht. —

Nach Athenagoras erklärt sich das Unvermögen eines Wesens zu einem Werke entweder aus Mangel an Wissen, oder an Können.⁶ Nun aber fehlt Gott zur Wiederherstellung der Leiber weder die Kenntniss, noch die Macht. Nicht die Kenntniss. „Denn Gott kannte ja schon vor der Zusammenfügung die einzelnen Elemente, aus denen er die Leiber bildete; darum kennt er sie auch nach ihrer Auflösung.“⁷ Aber auch nicht die Macht. „Denn wenn Gott bei der ersten Bildung die menschlichen Leiber und deren Elemente aus dem Nichts ins Dasein rief, so wird er sie auch nach ihrem Verfall in der ihm eigenen Weise mit gleicher

¹ Tat., or. adv. Graec., c. 12.

² De resurr. mortuorum c. 1—25; cf. legatio pro christianis c. 36. — Vgl. Eberhard, Athenagoras, S. 26.

³ De res. c. 1—10. — ⁴ Ib., c. 11—25. — ⁵ Ib., c. 2.

⁶ De res. c. 2. — ⁷ Ib.

Leichtigkeit auferwecken.“¹ Athenagoras weist also die Möglichkeit einer Auferstehung nach aus Gottes Allwissenheit und Allmacht, die sich schon bei der ersten Schöpfung des Menschen gezeigt. Dieses Argument enthält offenbar die grösste Beweiskraft. Denn eine Macht, die etwas aus nichts hervorbringen kann, ist eben eine unendliche Macht, die darum alles vermag, eine Allmacht. Nun konnte Gott die Elemente der menschlichen Leiber erschaffen und beleben, also kann er sie auch wiederherstellen und von neuem mit ihrer Seele vereinigen. So involviert Schöpfermacht die Macht der Auferweckung.

Allein die Gegner wussten recht wohl, worin der Unterschied zwischen der ersten und zweiten Bildung des menschlichen Leibes liegt, sie wussten, dass letzterer sich Hindernisse entgegenstellen können, die bei der ersten nicht vorhanden sind. Sie wenden nämlich ein: „Viele Menschen werden von Raubtieren verzehrt und so gehen ihre Leiber in die der Tiere über; ja noch mehr: diese Tiere dienen oft wieder den Menschen zur Nahrung, wodurch sich die in dem Tierkörper enthaltene menschliche Leibessubstanz einem andern Menschenleibe assimiliert; oder gar: Menschen werden unmittelbar von Menschen verzehrt. Nun ist es aber undenkbar, dass bei der Auferstehung ein und dieselbe Leibessubstanz mehreren Menschenleibern angehört. Also ist eine Auferstehung desselben Leibes unmöglich, und darum die ganze Lehre zu verwerfen.“²

Der Widerlegung dieses Einwandes widmet Athenagoras nicht weniger als vier Kapitel.³ Nach ihm haben die Gegner ein Zweifaches ausser acht gelassen: einmal die Macht und Weisheit des Weltschöpfers und Erhalters, sodann die Beschaffenheit und Natur der Nahrungsmittel sowohl, wie der Nahrung empfangenden Wesen.⁴ Gott hat nämlich, so führt der Apologet näher aus, jedem Geschöpfe die seiner Natur entsprechende, homogene Nahrung bestimmt; diese allein kann sich auf dem Wege

¹ Ib., c. 3: Εἰ γὰρ μὴ ὄντα κατὰ τὴν πρώτην σύστασιν ἐποίησε τὰ τῶν ἀνθρώπων σώματα καὶ τὰς τούτων ἀρχάς, καὶ διαλυθέντα, καθ'ὃν ἂν τύχῃ τρόπον, ἀναστήσει μετὰ τῆς ἴσης εὐμαρείας.

² De res. c. 4 tot. — ³ De res. c. 5—8.

⁴ De res. c. 5: Ἐμοὶ δὲ δοκοῦσιν οἱ τοιοῦτοι πρῶτον μὲν τὴν τοῦ δημιουργήσαντος καὶ διοικοῦντος τόδε τὸ πᾶν ἀγνοεῖν δυνάμιν τε καὶ σοφίαν πρὸς δὲ τοῖς εἰρημένοις μηδὲ τὴν ἐκάστου τῶν τρεφόντων ἢ τρεφομένων ἐπεσκέφθαι δυνάμιν τε καὶ φύσιν.

der Verdauung assimilieren. Naturwidrige, heterogene Nahrung dagegen assimiliert sich überhaupt nicht oder doch nicht als ein zur Auferstehung notwendiger Bestandteil. Sie assimiliert sich überhaupt nicht, indem sie durch den Verdauungsprozess ausgeschieden wird. Einiges nämlich wird sofort beim Eintritt in den Magen durch Erbrechen oder auf andere Weise ausgestossen, so dass es nicht einmal den ersten Umwandlungsprozess durchmachen kann. Anderes nimmt zwar die erste Umwandlung an, wird aber doch nicht zum nährenden Bestandteil, weil schon im Magen seine Nährkraft verloren geht. Anderes schliesslich wird bei dem weiteren Assimilationsprozess ausgeschieden und kann sich darum nicht assimilieren. Tritt aber der Fall ein, dass naturwidrige Nahrung durch diesen Reinigungsprozess nicht zerstört wird, dann zerstört sie selber, indem sie Schmerzen, Krankheiten, ja selbst den Tod, wenn sie nicht durch Arznei abgetrieben wird, herbeiführt, was ja die Erfahrung zur Genüge bestätigt. Daraus erhellt, dass unnatürliche Nahrung nicht verdaubar, darum auch nicht assimilationsfähig ist.¹ — Aber auch selbst die Assimilation zugegeben, fährt Athenagoras weiter, so erwächst daraus den Gegnern doch kein Nutzen „da die Auferstehungsleiber wieder zusammengesetzt werden aus den ihnen eigentümlichen Bestandteilen;“² zu diesen gehören aber nicht die erst auf dem Wege der Verdauung und Assimilation hinzugekommenen Elemente. Denn eine Nahrungssubstanz setzt sich entweder in einen flüssigen, oder festen Leibesstoff um. Im ersten Falle ist er überhaupt nicht zur Auferstehung notwendig, „da alsdann Blut, Schleim, Galle und Atem nichts mehr zum Leben beitragen; denn der Auferstehungsleib hat kein Bedürfniss mehr nach Nahrung, darum wird auch jeder Nahrungsverbrauch und Stoffwechsel aufhören.“³ Im zweiten Falle, wenn der Nahrungsstoff ins Fleisch übergeht, selbst dann ist das Assimilierte kein notwendiges Komplement des Menschen, „da einerseits das aufnehmende Fleisch das andere nicht immer behält, und andererseits das aufgenommene nicht immer bleibt, son-

¹ De res., c. 6 tot.

² De res. c. 7: . . . τῶν μὲν ἀνισταμένων σωματῶν ἐκ τῶν οἰκείων μερῶν πάλιν συνισταμένων.

³ De res. c. 7 . . . οὐδὲν συντελοῦντος ἔτι πρὸς τὸ ζῆν οὐχ αἵματος οὐ φλέγματος οὐ χολῆς οὐ πνεύματος κτλ.

dern gar manche Veränderungen durchmacht unter dem Einflusse von Strapazen, Sorgen, Krankheiten und Witterungsverhältnissen.“¹ — Also in keinem Falle wird eine Nahrungssubstanz, am allerwenigsten aber die naturwidrige, ein wesentlicher Bestandteil des Auferstehungsleibes. Nun aber ist Menschenfleisch naturwidrige Nahrung. Denn Gott hat den menschlichen Leib keinem Geschöpfe zur Nahrung bestimmt; überdies wäre dann, wenn Menschenfleisch naturgemässe Nahrung wäre, Menschenfresserei selbst etwas Naturgemässes, ein Gedanke, vor dem jedermann zurückschreckt. Also ist Menschenfleisch naturwidrige Nahrung, und weil naturwidrig, assimilationsunfähig. Darum wird dasselbe stets, selbst wenn es aus Unwissenheit oder Veruchtheit als Speise genossen wird, vom fremden Organismus wieder ausgestossen und in seine ursprüngliche Elemente aufgelöst, die Gott vermöge seiner Allwissenheit kennt und vermöge seiner Allmacht wiederherstellen kann.²

Wie aus diesem Erklärungsversuche hervorgeht, verteidigt Athenagoras wie alle bisherigen Väter und Apologeten die Möglichkeit einer Auferstehung unter Voraussetzung der Identität des Auferstehungsleibes mit dem jetzigen, und zwar sucht er diese ebenfalls in den wesentlichen materiellen Bestandteilen des menschlichen Leibes. Während aber die andern Autoren sich damit begnügten, die stoffliche Identität einfach ausgesprochen zu haben, suchte er diese auch in einer eingehenden physiologischen Untersuchung über die Bedingungen der Ernährung, über den Stoffwechsel und die Assimilation zu erweisen. Er nimmt nämlich Grundelemente des menschlichen Leibes an, die vom Stoffwechsel nicht berührt werden und darum unverändert fortbestehen; diese werden nach ihm ausschliesslich das stoffliche Substrat zur Wiederherstellung des Leibes bilden. Er sagt nämlich ausdrücklich, dass die Auferstehungsleiber aus den ihnen eigentümlichen,³ ursprünglich zum Organismus gehörigen und nicht erst durch den Stoffwechsel zugeführten Teilen wieder zusammengesetzt werden. —

¹ Ib.: . . . τῷ μήτε αὐτὴν τὴν προσλαμβάνουσαν σάρκα πάντοτε φυλάττειν, ἣν προσείληφεν, μήτε τὴν ἐνωθεῖσαν ταύτῃ μόνιμον εἶναι καὶ παραμένειν, ἣ προσετέθη, πολλὴν δὲ καὶ τὴν ἐπὶ θάτερα δέχεσθαι μεταβολήν, κτλ.

² De res. c. 8 tot.

³ De res. c. 7: . . . ἐκ τῶν οἰκείων μερῶν.

Hiermit behauptet Athenagoras einerseits eine wesentliche, stoffliche Identität des zukünftigen Leibes mit dem gegenwärtigen, andererseits aber auch eine gewisse Verschiedenheit, sofern er nämlich vom Auferstehungsleib alles ausschliesst, was auf dem Wege der Ernährung und Verdauung erst dem Körper sich assimilierte, sowie alles Flüssige, wie Blut, Schleim, Galle und Atem.

Diese Ausführungen unseres Apologeten sind zum Teil richtig, zum Teil aber auch irrig. Zunächst ist zu betonen, mit welcher Zähigkeit Athenagoras an der stofflichen Identität der auferstandenen Leiblichkeit mit der früheren festhält. Auch ist seine Behauptung, der Auferstehungsleib werde kein Bedürfnis nach Nahrung mehr fühlen, darum auch ohne Nahrungsverbrauch und Stoffwechsel sein, offenbar richtig.¹ Dagegen scheint er zu weit zu gehen, wenn er ihm alle flüssigen Bestandteile, auch das Blut, abspricht. Ebenso ist seine Annahme, der Stoffwechsel im leiblichen Organismus sei kein totaler, physiologisch unhaltbar.² Darum bleibt auch die von den Gegnern gemachte Schwierigkeit der Anthropophagie. Wir werden später sehen, wie deren Lösung auf andre Weise versucht wurde.³

Athenagoras erwähnt dann noch in Kürze und mit Geringschätzung jene Gegner, die meinen, Gott könne den vermoderten Leib ebensowenig wiederherstellen, wie ein Künstler sein Kunstwerk, das mit der Zeit zerfallen ist. Diesen Einwand, der den unendlichen Abstand zwischen Schöpfer und Geschöpf nicht berücksichtigt, bezeichnet der Apologet geradezu als eine Gotteslästerung und hält einfach den unleugbaren Satz entgegen: „Was

¹ Kor. 15, 44; vgl. Röm. 14, 17. — S. oben S. 17, Note 1.

² Vgl. Bautz, Die Lehre vom Auferstehungsleibe, S. 111. — Schon der hl. Thomas nimmt einen totalen Stoffwechsel des menschlichen Leibes an. Thom., Summa theol. I. q. 119. a. 1 et ad 2: Das Fleisch des Einzelmenschen bleibt während des ganzen Lebensverlaufes spezifisch dasselbe, d. h. menschliches Fleisch. Aber stofflich bleibt es nicht dasselbe, sondern ist einem beständigen Wechsel von Assimilation neuer und Ausscheidung seitheriger Teile unterworfen. Cf. Quodlib. 8. art. 5; Sentent. II. dist. 30. q. 2. art. 1. — Auch der hl. Augustin bezeichnet den Erklärungsversuch des Athenagoras, dass sich genossenes Menschenfleisch nicht assimiliere, als einen misslungenen. Aug., De civ. Dei l. 22, c. 20 (Migne XLI, 782 sq.).

³ S. u. bei Origenes.

bei Menschen unmöglich ist, ist möglich bei Gott.“¹ — Damit schlägt Athenagoras alle weiteren Angriffe ein für allemal zurück, da diese ja im Grunde doch nichts anderes bedeuten als einen Angriff auf die göttliche Allmacht. Denn alle Einwendungen gegen die Möglichkeit einer Auferstehung leiden an dem Fehler, dass göttliches Können mit menschlichem Massstabe gemessen wird, während es doch schon im Begriffe der Allmacht liegt, dass sie keine Hindernisse kennt, wären diese nach menschlicher Berechnung auch noch so unüberwindlich.

Bisher hat unser Apologet nachgewiesen, dass Gott die Toten auferwecken kann vermöge seiner Allwissenheit und Allmacht.² Nun gilt es noch darzuthun, dass er auch die Toten auferwecken will. Denn bei den Werken Gottes entscheidet nicht sowohl seine Macht, als vielmehr sein Wille, da er das, was er will, stets auch kann, nicht aber umgekehrt. Nach Athenagoras nun ist es die göttliche Gerechtigkeit und Würde, die seinen Willen bestimmen, die Toten wiedererstehen zu lassen. „Wenn nämlich,“ so sagt er, „Gott etwas nicht will, so will er es deshalb nicht, weil es entweder ungerecht oder seiner unwürdig ist.“³ Nun aber ist die Auferweckung der Toten nicht ungerecht. Denn sie schadet weder den andern lebenden Wesen, noch dem Objekte der Auferweckung, dem Menschen selber. Nicht den andern Geschöpfen. Denn die Geister verlieren durch die Wiederbelebung der Toten nichts von ihrer Seligkeit. Und die Tiere leben ja nach der Auferstehung nicht mehr. Wer aber nicht existiert, den kann kein Unrecht treffen. Aber auch selbst die Fortexistenz der Tiere angenommen, so erleiden diese doch keinen Schaden, da ja der auferstandene Mensch ihrer Dienste nicht mehr bedarf. — Am wenigsten allerdings geschieht durch die Auferweckung dem Menschen ein Unrecht, denn der Seele kann es nur willkommen sein, für einen vergänglichen und leidensfähigen Leib einen unvergänglichen und leidenslosen zu erhalten. Und der Leib selbst ist durch die ihm verliehene Unverweslichkeit der unsterblichen Seele ebenbürtig geworden. Also widerfährt weder den übrigen

¹ De res. c. 9: Τὸ παρὰ ἀνθρώποις ἀδύνατον, παρὰ θεῷ δυνατόν; vgl. Matth. 19, 26. Luk. 18, 27.

² De res. c. 1—9.

³ De res. c. 10: Τὸ γὰρ ἀβούλητον ἢ ὡς ἄδικον αὐτῷ ἐστὶν ἀβούλητον ἢ ὡς ἀνάξιον.

lebenden Wesen, noch dem auferstehenden Menschen selbst ein Unrecht, wenn Gott die Toten wiederbelebt. —

Dass dies aber auch seiner würdig ist, ergibt sich aus dem Analogon der Auferweckung, der Schöpfung des Menschen. Denn war es Gott nicht unwürdig, „einen vergänglichen und leidensfähigen Leib zu schaffen,“¹ so ist dies noch weit weniger der Fall, wenn er den Leib in Unvergänglichkeit und Leidenslosigkeit wiederherstellt. — Somit ist die Auferweckung der Toten weder Gottes unwürdig, noch ungerecht, darum seiner Majestät und Gerechtigkeit entsprechend.²

Diese Argumentation des Apologeten hat nur negative Beweiskraft; sie berechtigt nur zu dem Schlusse, dass eine Auferstehung der Gerechtigkeit und Würde Gottes nicht widerspricht. Darum ist auch die Thesis, dass Gott die Toten auferwecken will, eigentlich nicht dargethan; denn hiezu bedurfte es des Nachweises, dass eine Unterlassung der Auferweckung gegen Gottes Eigenschaften verstossen würde. Dies ist aber nicht bewiesen und überhaupt nicht beweisbar, wie wir weiter unten sehen werden.³

Nachdem Athenagoras im ersten Teile seiner Schrift, „der Rede für die Wahrheit,“⁴ die Gründe gegen die Auferstehung durch den Hinweis auf die Allmacht und den Willen Gottes zurückgewiesen hat, entwickelt er im zweiten Teile, „der Rede über die Wahrheit,“⁵ die Gründe für die leibliche Wiederherstellung. Beweisquellen sind ihm Ursprung und Ende des Menschen. Im Rückblick auf den Ursprung folgert er die Auferstehung: erstens

¹ De res. c. 10: Εἰ γὰρ τὸ χεῖρον οὐκ ἀνάξιον, τοῦτ' ἔστι τὸ φθαρτὸν ποιῆσαι σῶμα καὶ παθητόν, πολὺ μᾶλλον τὸ κρεῖττον οὐκ ἀνάξιον, ὅπερ ἔστιν ἄφθαρτον καὶ ἀπαθές; cf. c. 17. — Diese Behauptung des Athenagoras widerspricht nicht der Lehre der hl. Schrift (Genes. 2, 17; Röm. 5, 12) und der Kirche (Trid., Sessio V. Decret. de pecc. orig. 1. 2), nach welcher der Tod als Folge der Sünde bezeichnet wird. Denn die ursprüngliche Unsterblichkeit des menschlichen Leibes ist nicht das Werk der Schöpfung, sondern das Werk der Gnade. Der menschliche Leib ist kraft seiner ihm durch die Schöpfung verliehenen Natur sterblich (Genes. 3, 19); nur durch die Gnade ward er mit der Gabe der Unsterblichkeit ausgerüstet; ob zugleich mit der Schöpfung, oder erst nachträglich, wird bekanntlich kontrovertiert. Cf. Thom., Compend. theol. cap. 153 fin.; c. gent. l. 4. c. 81 init. — ² De res. c. 10 tot. — ³ Vgl. unten S. 41 ff.

⁴ c. 1—10: Λόγος ὑπὲρ τῆς ἀληθείας.

⁵ c. 11—25: Λόγος περὶ τῆς ἀληθείας.

aus dem Schöpfungszwecke des Menschen, zweitens aus der ihm anerschaffenen Natur. — Im Hinblick auf das Ende des Menschen postuliert er die Auferweckung: erstens aus dem Gerichte und zweitens aus dem letzten Ziele.

Die Auferstehung folgt aus dem Schöpfungszwecke des Menschen. Zunächst kann gefragt werden: „Hat der Mensch überhaupt einen Zweck, und welches ist dieser Zweck?“ Dass der Mensch „nicht von ungefähr und zufällig, sondern mit einem Zwecke“¹ ins Dasein getreten, beweist unser Apologet aus der Weisheit des Schöpfers. Wenn der Mensch, so sagt er, als vernünftiges Wesen bei allem, was er mit Bewusstsein thut, einen vernünftigen Zweck im Auge hat, „so hat gewiss Gott den Menschen nicht zwecklos erschaffen, da er ja weise und kein Werk der Weisheit zwecklos ist.“²

Es fragt sich nun weiter, welches ist der Zweck des Menschen. Athenagoras bestimmt denselben zuerst negativ, sodann positiv.

Ein Geschöpf, sagt er, kann eine dreifache Bestimmung haben. Es kann entweder zum Nutzen des Schöpfers, oder zum Nutzen anderer Geschöpfe, oder um seiner selbst willen da sein. Nun aber hat Gott den Menschen nicht zu dem Zwecke erschaffen, um von ihm Nutzen zu haben; „denn er ist absolut bedürfnislos.“³ — Auch ist der Mensch nicht bestimmt zum Dienste anderer Geschöpfe. Denn die unsterblichen Wesen bedürfen des Menschen nicht, und die unvernünftigen Kreaturen stehen tief unter dem Menschen, sind also des Menschen wegen, nicht der Mensch ihretwegen da. Demnach liegt der Zweck des Menschen nicht ausser ihm, sondern in seiner eigenen Existenz. Ein Wesen aber, das nicht um anderer, sondern um seiner selbst willen erschaffen ist, muss ewig leben. Denn nur dasjenige, was bloss Mittel zu einem andern Zwecke ist, vergeht, sobald dieser Zweck erreicht ist. Aus diesem Grunde verliert die dienende, unvernünftige Kreatur völlig ihre Existenz mit dem Aufhören der Dinge, für die sie geschaffen wurde. „Den Geschöpfen aber, welche den Schöpfer selbst im Bilde in sich tragen, da sie Vernunft besitzen und vernünftigen Urtheiles fähig sind, diesen hat

¹ De res. c. 12.

² Ib.: Ὁ μέντοι θεὸς οὐτ' ἂν μάτην ἐποίησε τὸν ἄνθρωπον· ἔστι γὰρ σοφός, οὐδὲν δὲ σοφίας ἔργον μάταιον.

³ De res. c. 12: Παντὸς γὰρ ἔστιν ἀπροσδεής.

der Schöpfer ewige Fortdauer verliehen, damit sie in Erkenntnis ihres Schöpfers, seiner Macht und Weisheit . . . ewig leben.“¹ Soll nun der Mensch dieser ewigen Bestimmung, für die er geschaffen, teilhaftig werden, so muss er auch nach Seele und Leib ewig fortleben. So postuliert der Schöpfungszweck des Menschen eine Auferstehung des Leibes.

Den zweiten Beweis für die leibliche Wiederherstellung führt Athenagoras aus der Natur des Menschen. — Jeder Mensch besteht aus Leib und Seele. Beide Bestandteile der menschlichen Natur sind als einheitliches Ganzes erschaffen, beide bethätigen diese ihre Einheit während des ganzen menschlichen Lebens. „Wenn nun,“ so sagt er, „eine Harmonie und Sympathie das Menschenwesen so ganz und gar durchzieht in allen geistigen Thätigkeiten sowohl, wie in allen sinnlichen Handlungen, so muss auch das Endziel bei all diesen Lebensäusserungen ein und dasselbe sein.“² Nun ist aber dieses Endziel, wie bereits aus dem Schöpfungszwecke des Menschen erwiesen wurde, ewiges Leben in Gott. „Mithin muss der Mensch als Einheit in der Zweiheit für immer fortdauern.“³ So schliesst der Apologet direkt aus der Einheit der menschlichen Natur auch auf die Einheit ihrer Endbestimmung und somit auf die Notwendigkeit einer Auferstehung.

Zu demselben Resultate gelangt er auf indirektem Wege. Gibt es keine Auferstehung, sagt er, so gibt es auch keinen Fortbestand der menschlichen Natur als solcher. Gibt es aber keinen Fortbestand der menschlichen Natur, dann entbehrt die Verbindung der Seele mit dem Leibe zur Einheit des Seins und Wirkens ihres eigentlichen Zweckes. Nun aber ist Zwecklosigkeit in Gottes Schöpfungs- und Erhaltungsplane völlig ausgeschlossen. „Also muss notwendig mit der ewigen Fortdauer der Seele auch die Fortdauer des Leibes nach der ihm eigenen Natur verbunden sein.“⁴

Hier liegt nun der Einwand nahe, dass es sich mit der Fortdauer der Seele doch wesentlich anders verhalte als mit der des Leibes. Denn während die Seele ihrer Natur nach unsterblich

¹ De res. c. 12.

² De res. c. 15: Εἰ δὲ μία τις ἐστὶν ἁρμονία τοῦ ζώου παντός καὶ συμπάθεια, καὶ τῶν ἐκ ψυχῆς φεομένων καὶ τῶν διὰ τοῦ σώματος ἐπιτελουμένων, ἐν εἶναι δεῖ καὶ τὸ ἐπὶ πᾶσι τούτοις τέλος. — ³ Ib.

⁴ Ib.: Δεῖ πάντως τῷ τῆς ψυχῆς ἀτελευτήτῳ συνδιαγωνίζεσθαι τὴν τοῦ σώματος διαμονὴν κατὰ τὴν οἰκείαν φύσιν.

ist, zerfällt ja der Leib durch die Verwesung thatsächlich in Staub und Asche. Sonach bildet der Tod gegen die Fortdauer des Leibes eine Hauptinstanz. — Diese sucht nun Athenagoras zu entkräften zunächst durch Klarstellung des Begriffes „Fortdauer,“ sodann durch Hinweis auf Erscheinungen im menschlichen Leben, die dem Tode und der Auferstehung ganz analog sind.

Die Fortdauer, sagt er, ist verschieden zu bestimmen je nach der einem Geschöpfe eigentümlichen Natur.¹ So ist die Fortdauer der unsterblichen Wesen eine gleichmässige, ununterbrochene, die der ungleich tiefer stehenden Menschen dagegen eine ungleichmässige und unterbrochene; und beim Menschen selbst wieder ist die Seele schon von Anfang ihres Daseins an zu unveränderlicher Fortdauer bestimmt, während der Leib zuvor noch mannigfachen Veränderungen (Metamorphosen) unterworfen ist. Als eine solche nun ist der Tod zu betrachten. Durch ihn wird die Fortdauer der menschlichen Natur als solcher unterbrochen, aber diese Unterbrechung ist nicht bleibend, sondern vorübergehend. Ähnlich verhält es sich ja auch beim Schlafe. Während seiner Dauer treten die Sinne sowohl, wie die physischen Kräfte zurück, es zeigen sich ganz ähnliche Erscheinungen und Zustände wie beim Tode, weshalb man ja auch den Schlaf „Bruder des Todes“ zu nennen pflegt. Gleichwohl aber unterbricht der Schlaf nicht das Leben selbst, sondern nur die äussere Lebensbethätigung. In ähnlicher Weise nun hebt auch der Tod nicht die Fortdauer des Leibes selbst auf, sondern nur zeitweilig seine Verbindung mit der Seele. So erscheint der Schlaf und das Erwachen als ein Bild des Todes und der Auferstehung.²

Andere analoge Erscheinungen erblickt Athenagoras in den verschiedenen Entwicklungsstadien, welche der Leib vom ersten Augenblicke seines Daseins an bis zum Tode durchläuft. „Wer hätte,“ so fragt er, „ohne die Erfahrung glauben können, dass in dem gestaltlosen Samen so mannigfaltige Kräfte, solche Mengen von Gestaltungen enthalten seien, wie Knochen, Sehnen, Knorpeln, Muskeln, Fleisch, Eingeweide und die andern Körperteile?“³ Ebenso verrät noch keine Altersstufe etwas Augenfälliges über die folgende: Dem Kinde sieht man nicht an, dass daraus ein Mann wird, dem Manne nicht die Entwicklung zum Greise und

¹ Ib. c. 16: Κατὰ τὴν οἰκείαν φύσιν ἕκαστον τῶν διαμενόντων ἔχει τὴν διαμονήν. — ² De res. c. 16 tot. — ³ De res. c. 17.

diesem hinwiederum nicht, dass er zu Staub und Asche wird. Diese dem Tode vorausgehenden Veränderungen des Leibes machen nun auch die nachfolgende glaubhaft: die Umgestaltung des toten Leibes zu neuem, unvergänglichem Leben. So erscheint die Auferstehung des Leibes nur als ein Schlussglied in der Kette der einzelnen Entwicklungsphasen.¹

Das zweite Argument unseres Apologeten lautet kurz also: Ist die menschliche Natur als eine lebendige Einheit von Seele und Leib erschaffen, so muss sie auch als solche fortdauern, mithin der Leib auferstehen. Der Tod ist zwar eine Anomalie, hebt aber die Fortdauer des Leibes ebensowenig auf, wie der Schlaf das Leben; und die Auferstehung selbst ist weiter nichts als ein Abschluss der vielen zeitweiligen Veränderungen, denen der Leib ausgesetzt ist.

An das anthropologische Beweismoment von der Wesenseinheit der menschlichen Natur reiht nun Athenagoras noch zwei eschatologische Argumente.

Zunächst folgert er die Auferstehung aus dem Gerichte. Dieses Argument setzt ein Zweifaches voraus: erstens, dass es überhaupt eine Vergeltung gibt und zweitens, dass diese Vergeltung eine allseitige, Seele und Leib betreffende ist. Erst wenn beides feststeht, kann ein Schluss auf die Auferstehung des Leibes gezogen werden. — Die Realität eines Gerichtes nun leitet Athenagoras ab aus dem Verhältnisse, in welchem die Menschheit zur Gottheit steht. Sowohl von seiten Gottes, als der Menschen wird eine Gericht erfordert. Von seiten Gottes: ein Gericht muss es geben, weil es eine göttliche Vorsehung gibt, und eine göttliche Vorsehung gibt es, weil Gott der Urheber des Weltalls ist. „Alle, welche Gott als den Schöpfer dieses Alls annehmen,“ sagt er, „müssen seiner Weisheit und Gerechtigkeit die Hut und Fürsorge all des Geschaffenen zuschreiben.“² Gibt es aber eine göttliche Vorsehung, dann kann ihr das Thun und Treiben der Menschen nicht gleichgültig sein, sondern sie muss es durch Gesetz und Gericht normieren. — Aber auch seitens der Menschheit ist eine Vergeltung notwendig. Denn ohne sie stürzt die ganze sittliche,

¹ Ib. c. 17 tot.

² De res. c. 18: Δεῖ τοὺς ποιητὴν τὸν θεὸν τοῦδε τοῦ παντὸς παραδεξαμένους τῇ τούτου σοφίᾳ καὶ δικαιοσύνῃ τὴν τῶν γενομένων ἀπάντων ἀνατιθέναι φυλακὴν τε καὶ πρόνοιαν.

ja selbst soziale Weltordnung zusammen, und der Mensch sinkt zum unvernünftigen Tiere herab. Diesen Gedanken drückt der Apologet aus mit den beredten Worten: „Wenn es überhaupt nicht und nirgends eine Vergeltung des menschlichen Thuns gibt, dann sind die Menschen in nichts besser daran als die unvernünftigen Tiere; ja weit unglücklicher als diese sind die Menschen, welche ihre Leidenschaften bezwingen, sich um Religion, Gerechtigkeit und die übrigen Tugenden kümmern. Das tierische Leben ist dann das beste, Tugend ist Unsinn, die Drohung mit gerechter Vergeltung höchst lächerlich, das Fröhnen jeglicher Lust das höchste Gut, und das allgemeine Evangelium aller dieser und das einzige Gesetz jener Lieblingssatz aller Frevler und Lüstlinge: Lasset uns essen und trinken, denn morgen ist es aus mit uns. Eine solche Herabwürdigung der Menschheit aber kann Gottes väterliche Sorgfalt nicht zulassen; darum wacht er über sie durch sein Gericht.“¹

Es fragt sich nun weiter, ob dieses Gericht bloss die Seele, oder auch den Leib betrifft. Athenagoras tritt für die allseitige Vergeltung ein und begründet sie aus der Idee der göttlichen Gerechtigkeit einerseits und aus der von ihm bereits entwickelten Wesensidee des Menschen andererseits. „Es ist unrecht,“ sagt er, „der Ansicht zu sein, es könne mittelbar oder unmittelbar von Gott ein Gericht kommen, das des Merkmales der Gerechtigkeit entbehre. Das Gericht aber entbehrt dann dieses Merkmals, wenn der Thäter des Rechten oder Unrechten in der Integrität seines Wesens nicht erscheint. Das Subjekt nämlich einer jeden der Handlungen, welche im Leben vorgekommen sind und die Objekte des Gerichtes bilden, war der Mensch, nicht die Seele allein für sich.“² Also muss auch der ganze Mensch in dem gerechten Gerichte Gottes die gebührende Vergeltung empfangen.

Das Hauptmoment dieser Beweisführung liegt in dem Untersatze, dass es der göttlichen Gerechtigkeit widerstreite, der Seele allein zu vergelten. Auf den Nachweis dieses Satzes legt darum Athenagoras auch besonderes Gewicht. Betrifft das Gericht die

¹ De res. c. 19.

² De res. c. 20: Οὐ πρόσσεστι δὲ τῇ κρίσει τὸ δίκαιον, μὴ σωζομένου τοῦ διαπραξαμένου τὴν δικαιοσύνην ἢ τὴν ἀνομίαν· ὁ γὰρ διαπραξάμενος ἕκαστον τῶν κατὰ τὸν βίον, ἐφ' οἷς ἡ κρίσις, ἄνθρωπος ἦν, οὐ ψυχὴ καθ' ἑαυτήν.

Seele allein, so sind zwei Fälle denkbar: entweder sie wird belohnt, oder bestraft; in keinem Falle aber wird das Rechte gewahrt.

„Bei Belohnung der guten Handlungen nämlich,“ sagt er, „wird der Leib offenbar Unrecht erleiden; hat er doch mit der Seele alle Mühen getragen, welche die guten Handlungen erheischen, ohne indes an dem Lohne teilzunehmen, welcher den guten Thaten folgt.“¹ Ja, gewisse Tugenden kommen nur durch Mitwirkung des Leibes zu stande. So können die Tugenden der Starkmut und der Mässigkeit von der Seele allein nicht geübt werden, da ihre Unsterblichkeit die Furcht vor Vernichtung und ihre Geistigkeit das Bedürfnis nach Speise und Trank ausschliesst.²

Aus demselben Grunde wäre es unbillig, die Seele allein für alle Sünden zu bestrafen. Viele, ja die meisten Sünden kann die Seele als solche gar nicht begehen. Ihrer Immaterialität widersetzt jedes Begehren nach sinnlichen Genüssen; darum kann sie sich auch gewisser Sünden allein nicht schuldig machen. Mit Recht fragt daher unser Philosoph: „Wie sollte es nicht ungerecht sein, die Seele allein zu verurteilen wegen Sünden, für welche ihre Natur auch nicht den geringsten Drang, Trieb und Zug verspürt, als da sind: Wollust, Vergewaltigung, Habsucht, Ungerechtigkeit und die übrigen Laster?“³ Da also bei einem Gerichte über die Seele allein im Falle der Belohnung dem Leibe, im Falle der Bestrafung der Seele Unrecht geschähe, Gottes Gericht aber jedes Unrecht ausschliesst, so darf nicht die Seele allein, sondern muss auch der Leib zur Rechenschaft gezogen werden. —

Bisher wurde bewiesen, dass es eine Vergeltung geben muss, und zwar eine solche, die nicht allein die Seele, sondern auch den Leib betrifft. Eine weitere Frage ist nun, wann diese vollkommene Vergeltung stattfindet.

Offenbar nicht in diesem Leben. Denn die Erfahrung lehrt, dass es den Bösen in der Welt häufig gut ergeht, den Frommen

¹ Ib. c. 21: Κατορθωμάτων τε γὰρ τιμωμένων ἀδικηθήσεται τὸ σῶμα σαφῶς ἐκ τοῦ κοινωνῆσαι μὲν τῇ ψυχῇ τῶν ἐπὶ τοῖς σπουδαζομένοις πόνων, μὴ κοινωνῆσαι δὲ τῆς ἐπὶ τοῖς κατορθωθείσι τιμῆς.

² De res. c. 22.

³ Ib. c. 21: Πῶς οὐκ ἄδικον τὴν ψυχὴν κρίνεσθαι καθ' ἑαυτὴν ὑπὲρ ὧν οὐδ' ἡντινοῦν ἔχει κατὰ τὴν ἑαυτῆς φύσιν οὐκ ὄρεξιν, οὐ κίνησιν, οὐχ ὁρμήν, οἷον λαγνείας ἢ βίας ἢ πλεονεξίας ἢ ἀδικίας καὶ τῶν ἐπὶ τούτοις ἀδικημάτων;

aber schlecht. „Viele, welche gar nicht an Gott glauben, jegliche Ungesetzlichkeit und Schlechtigkeit bis ans Ende ohne Unterlass üben, kennen nicht das geringste Ungemach, während hingegen jene, deren Leben in jeder Art tugendhaft erscheint, in Schmerz und Weh, in Unbill und Verleumdung, in Schmach und tausendfältigem Unglück ihre Tage hinbringen.“¹ Noch mehr. Eine gerechte, alle Schuld tilgende Vergeltung ist auf Erden gar nicht möglich, da der leibliche Tod keine entsprechende Sühne für gröbere Verbrechen bilden kann. „Denn der Räuber, der Herrscher, der Gewalthaber, welcher Tausende und aber Tausende ungerechter Weise aus dem Leben geräumt, kann durch einen Tod die gebührende Sühne für diese Verbrechen nicht leisten.“² — Somit ist klar, dass eine vollkommene Vergeltung in dieser Zeitlichkeit erfahrungsgemäss nicht stattfindet, ja überhaupt nicht möglich ist. Als Schlusssatz ergibt sich nun: Eine allseitige Vergeltung muss es geben. Nun aber findet diese im irdischen Leben nicht statt. Also muss sich nach dem Tode der Leib wieder mit der Seele verbinden, d. h. er muss auferstehen.

Das Gleiche folgert Athenagoras noch aus dem Ziele und Ende des Menschen. — Jedes Werk der Natur und Kunst, sagt er, hat einen seinem Wesen entsprechenden Zweck. Auch der Mensch muss einen Endzweck haben, der seiner Stellung im Universum und seiner geistigen Natur angemessen ist. Hiernach kann völlige Empfindungslosigkeit des Menschen Endziel nicht sein; er hätte ja dann nichts vor der gefühllosen Kreatur voraus. Ebensowenig sinnliche Lust; denn sonst hätte ja das tierische Leben den Vorzug vor dem tugendhaften. Sinnlicher Genuss mag wohl für Tiere das Höchste sein, nicht aber für vernünftige Wesen. Menschenwürdig allein kann nur jenes Endziel sein, welches vernünftiger Naturanlage entspricht. Worin nun dieses eigentlich besteht, das sagt der Apologet mit den Worten: „Als Ziel des selbstbewussten Daseins und vernünftigen Urteils dürfte man, ohne Furcht zu irren, die unzertrennliche Gemeinschaft und ungestörte Fortdauer in dem suchen, was zunächst und in erster Linie Bestimmung des natürlichen Vernunftvermögens ist, nämlich nie endende Freude in der Anschauung dessen, der ist und

¹ De res. c. 18.

² De res. c. 19: "Ο τε γάρ μυρίους ἐπὶ μυρίοις ἀνελών ἀδίκως ληστής ἢ δυνάστης ἢ τύραννος οὐκ ἂν ἐνὶ θανάτῳ λύσειε τὴν ἐπὶ τούτοις δίκην.

seiner Ratschlüsse.“¹ Nach Athenagoras ist also das der geistigen Natur des Menschen angemessene Endziel: der Besitz Gottes in ewiger, vollkommener Glückseligkeit. Nun aber kann die Seele ohne den Leib dieses Endziel nicht erreichen.² Denn beide, Seele und Leib, sind nun einmal für einander geschaffen, darum können auch beide nur mit einander vollkommen glücklich werden.³ „Die Rückkehr desselben Leibes an dieselbe Seele ist aber auf keinem anderen Wege als auf dem einzigen der Auferstehung möglich, da nur mit Eintritt dieser Wandlung das Ziel erreicht wird, wie es der Menschennatur konform ist.“⁴ So fordert das letzte Ziel des Menschen die Auferstehung des Leibes. Hiermit schliesst Athenagoras seine Abhandlung.

Fassen wir die positiven Gründe für die Auferstehung noch einmal kurz zusammen:

Erster Grund: Schöpfungszweck des Menschen. Der Mensch ist erschaffen für ein ewiges Leben in Gott. Soll nun der Mensch dieses Ziel erreichen, so muss auch der Leib ewig fortleben.

Zweiter Grund: die Menschennatur. Gott hat den Menschen als Menschen erschaffen, d. h. als ein aus Seele und Leib bestehendes Wesen. Darum muss auch der Mensch als solcher, also auch der Leib, fortbestehen.

Dritter Grund: das Gericht. Auch der Leib hat seinen Anteil an der Ausübung guter oder böser Werke. Darum soll er auch teilnehmen an dem ewigen Lohne oder an der ewigen Strafe.

Vierter Grund: Endziel des Menschen. Ewige, vollkommene Glückseligkeit in Gott ist das letzte Ziel des Menschen. Dieses ist ohne den Leib nicht erreichbar. Also Postulat der Auferstehung.

Zur richtigen Würdigung der Auferstehungslehre des Athenagoras ist vor allem der Standpunkt massgebend, von dem aus

¹ De res. c. 25: Τέλος δὲ ζωῆς ἔμφορον καὶ λογικῆς κρίσεως οὐκ ἂν ἁμάρτοι τις εἰπὼν τὸ τοῦτοις ἀπερισπάζεται συνδιαίωνίζειν, οἷς μάλιστα καὶ πρῶτως ὁ φυσικὸς συνήρμωσται λόγος, τῇ τε θεωρίᾳ τοῦ ὄντος καὶ τῶν ἐκείνῳ δεδογμένων ἀπαύστως ἐπαγάλλεσθαι.

² De res. c. 25: Οὐ μὴν οὐδὲ μακαριότης ψυχῆς κεχωρισμένης σώματος.

³ Ib.

⁴ Ib.: Τὸ δ' αὐτὸ σῶμα τὴν αὐτὴν ψυχὴν ἀπολαβεῖν ἄλλως μὲν ἀδύνατον, κατὰ μόνην δὲ τὴν ἀνάστασιν δυνατόν; ταύτης γὰρ γενομένης καὶ τὸ τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων πρόσφορον ἐπακολουθεῖ τέλος.

er unsern Lehrsatz behandelt. Es muss nämlich jedem, der die Abhandlung unseres Apologeten liest, auffallen, dass er alle positiv christliche Momente vermeidet. Nicht Schrift und Tradition, sondern Erfahrung und Vernunft sind seine einzigen Beweisquellen. Dies erklärt sich aus der Tendenz der Schrift. Athenagoras wendet sich ausschliesslich an heidnische Leser. Der christliche Philosoph weiss sich nur heidnischen Denkern gegenüber. Darum betrachtet er unser Thema nicht unter positiv christlichem, sondern nur unter spekulativ philosophischem Gesichtspunkte.¹

Eine solche Behandlung einer spezifisch christlichen Wahrheit hat aber ihre Schwierigkeiten. Denn wegen des übernatürlichen Charakters der Auferstehungslehre kann die Vernunft allein weder das „Warum,“ noch das „Wie“ denknotwendig darthun. Alle und jede Spekulation über diese Wahrheit kann keinen andern Dienst leisten, als dass sie einerseits die Einwürfe der Gegner widerlegt, andererseits durch Kongruenzgründe das Geheimnis der menschlichen Fassungskraft näher zu bringen sucht. Diese Tendenz liegt denn auch der Schrift des Athenagoras zu Grunde und ist im ganzen glücklich durchgeführt. Allein wie es ihm nicht gelang, alle gegnerischen Einwände mit Erfolg zurückzuweisen, so ist auch sein Versuch, die Wiederherstellung des Leibes als notwendig darzuthun, von vornherein als verfehlt zu bezeichnen. Eine Notwendigkeit der Auferstehung lässt sich nicht nachweisen, und zwar deshalb nicht, weil es weder der Idee Gottes, noch des Menschen widersprechen würde, wenn Gott unsern Leib ewig dem Tode überliesse. Allerdings besteht, dass bei Annahme einer Auferstehung die Eigenschaften Gottes, seine Weisheit, Güte und Gerechtigkeit, sich in höherem Grade offenbaren, und auch den Anforderungen und Bedürfnissen der menschlichen Natur besser entsprochen wird. Allein auch bei entgegengesetzter Annahme lässt sich kein förmlicher Widerspruch nachweisen. Denn einerseits ist Gott kraft seiner Freiheit keineswegs genötigt, seine Vollkommenheiten stets in höherem Grade zu offenbaren;² andererseits ist die Seele auch ohne die Verbindung mit dem Leibe ausreichend befähigt, ihrer wesentlichen Vollendung teilhaftig zu werden.³ Die leibliche

¹ Vgl. Eberhard, Athenagoras, S. 18.

² Hagemann (Metaphysik, § 84) gegen den Optimismus des Leibniz.

³ Thom., Summa theol. I II. q. 4. a. 5. De pot. q. 5. a. 10.

Wiederherstellung des Menschen ist und bleibt daher ein freies Gnadengeschenk des gütigen Gottes.¹

Danach sind nun die einzelnen Argumente unseres Apologeten zu beurteilen.

Wohl ist richtig, dass Gott den Menschen als Menschen erschaffen hat, d. h. als ein Kompositum, das aus Leib und Seele besteht. Gleichwohl aber kann aus der blossen Erschaffung des Leibes und seiner Verbindung mit der unsterblichen Seele noch nicht die leibliche Unsterblichkeit gefolgert werden. Denn nicht alles, was Gott erschaffen, ist darum schon für eine Ewigkeit bestimmt, und durch die Verbindung einer an sich sterblichen Substanz mit einer unsterblichen wird erstere nicht auch schon unsterblich. Vielmehr sieht die Vernunft wohl ein, dass Tod und Auflösung dem Menschen natürlich sind,² dass darum eine nachfolgende Wiedererweckung des Leibes nur das Werk der freien Güte Gottes sein kann.

Auch der fernere Grund, den Athenagoras dem Gerichte entnimmt, ist nicht zwingend. Denn so wahr es ist, dass die verdienstliche oder missverdienstliche Thätigkeit nicht der Seele allein, sondern dem ganzen Menschen angehört, ebenso wahr ist es aber auch, dass die Seele als der vorzüglichere Bestandteil eigentlich doch das letzte Princip der menschlichen Handlungen ist, der Leib aber nur das ihr untergeordnete Werkzeug. Somit wäre den Forderungen der göttlichen Gerechtigkeit schon genügt, wenn die Seele allein belohnt oder bestraft würde.

Was nun noch den letzten Beweis vom Ziel und Ende des Menschen betrifft, so hat der Philosoph recht, wenn er die Glückseligkeit der Seele in ihrer Trennung vom Leibe für unvollständig und unvollkommen hält. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass die Seele durch Wiederverbindung mit ihrem Leibe einen Zuwachs an Seligkeit erfährt. Denn die menschliche Seele hat nun einmal als inkomplete Substanz die Bestimmung, mit einem Leibe verbunden zu sein, und trägt darum auch ein Verlangen nach dieser Verbindung in sich.³ Allein dieser Zuwachs an Seligkeit ist kein wesentlicher, sondern nur ein accidenteller, weil die Seele auch ohne den Leib ihre wesentliche Bestimmung

¹ Vgl. oben S. 32, Note 1.

² Thom., Summa theol. I II q. 85. a. 6. De malo q. 5. a. 5.

³ Thom., Contr gent. l. 4. c. 79.

erreichen und der wesentlichen Seligkeit durch Anschauung und Liebe Gottes teilhaftig werden kann,¹ was ja bei den abgeschiedenen Seelen im Himmel schon jetzt der Fall ist.²

Damit ist die Bedeutung und Tragweite der Vernunftgründe des Apologeten für die Auferstehung in das richtige Licht gestellt. Dieselben sind keine streng beweisende, sondern nur Kongruenzgründe; als solche aber sind sie höchst bedeutungsvoll.

Überhaupt ist die ganze Abhandlung ebenso planmässig angelegt, wie tief- und scharfsinnig durchgeführt. In ihr vereinigen sich Geist und Talent mit hohem Ernst und edler Würde; sie zeigt so recht, dass Athenagoras, der auch als Christ noch den Philosophenmantel trug, zwar heidnischen Glauben und heidnische Sitte, nicht aber die Waffen heidnischer Philosophie und Dialektik abgelegt hatte. War es ein Hauptverdienst unseres Apologeten, dass er es überhaupt unternahm, gerade jene christliche Lehre, welche den Heiden als grösste Thorheit erschien, zu verteidigen und zu begründen, so verdient noch mehr Anerkennung die Art und Weise, wie er diese Begründung und Verteidigung führte. Das Schicksal der Schriften seiner Vorgänger mag ihn belehrt haben, dass den ungläubigen, wissensstolzen Philosophen gegenüber mit christlichem Beweismaterial nicht zu operieren war;³ darum trat er auf fremdes, feindliches Gebiet über, nahm die Waffen des Feindes auf, um sie dann gegen ihn selbst zu richten. Durch die rein spekulative Behandlung der Auferstehungslehre hat er den heidnischen Philosophen gezeigt, dass diese Doktrin keineswegs der Vernunft widerstreitet, sondern mit ihr im vollsten und höchsten Einklange steht. Dieser Nachweis ist ihm gelungen wie keinem zuvor. Darum tragen wir kein Bedenken, unserem christlichen Philosophen und philosophisch denkenden Christen unter allen Apologeten des zweiten Jahrhunderts die Palme zuzuerkennen.

¹ Thom., Summa theol. I II q. 4. a. 5. De pot. q. 5. a. 10.

² Thom., Contr. gent. l. 4. c. 91.

³ Vgl. Lehmann, Die Auferstehungslehre des Athenagoras, Einl. S. 3 ff.

3. Theophilus von Antiochien.

Der heilige Theophilus, Bischof von Antiochien († um 186), handelt zwar nicht so ausführlich wie Athenagoras über die Auferstehungslehre, aber er widmet derselben in seiner allein noch erhaltenen Schrift, „drei Bücher an Autolykus“ doch mehrere Kapitel und kommt noch öfters im Verlaufe seiner Ausführungen auf sie zu sprechen.¹ — Autolykus, ein gebildeter und dem Theophilus befreundeter Heide, hatte sich über manche christliche Lehren, die heidnischem Denken besonders anstössig waren, spöttisch geäußert, so vor allem über den Glauben an eine Auferstehung des Fleisches. Ihm gegenüber sucht nun unser Apologet nachzuweisen, dass die christliche Auferstehungslehre keineswegs, wie die Heiden meinen, ganz vernunftwidrig, sondern höchst vernunftgemäss sei.

Zunächst gibt er dem allgemeinen Glauben der Christen an eine Auferstehung Ausdruck, indem er auf die Aufforderung des Autolykus: „Zeige mir deinen Gott!“ antwortet: „Wenn du die Sterblichkeit abgelegt und die Unsterblichkeit angezogen hast, dann wirst du Gott in entsprechender Weise schauen. Denn Gott wird dein Fleisch auferwecken, unsterblich mit deiner Seele, und dann wirst du, selbst unsterblich geworden, den Unsterblichen schauen, wenn du jetzt ihm glaubst.“² Und wie nun sein ungläubiger Freund ihn weiter auffordert: „Zeige mir auch nur Einen, der von den Toten auferweckt worden ist, damit ich ihn sehe und glaube,“ da erwidert er: „Was ist es Grosses, wenn du das glaubst, was du gesehen hast?“³ — Theophilus betont also den Unterschied zwischen Schauen und Glauben; er will damit sagen, dass die Auferstehung eine Wahrheit sei, die nicht mit den Augen des Leibes, sondern nur mit denen des Glaubens geschaut werden können. Allein gerade der Glaube fehlte ja seinem Freunde; darum sucht nun Theophilus die Vernunftmässigkeit des Glaubens überhaupt, insbesondere in Bezug auf die Auf-

¹ Ad Autolycum, l. I, cc. 7. 8. 13; l. II, cc. 14. 26. 27.

² Ad Autol. l. I, c. 7: Ὅταν ἀπόθῃ τὸ θνητὸν καὶ ἐνδύσῃ τὴν ἀφθαρσίαν, τότε ὄψῃ κατὰ ἀξίαν τὸν θεόν. Ἀνεγείρει γάρ σου τὴν σάρκα ἀθάνατον σὺν τῇ ψυχῇ ὁ θεός· καὶ τότε ὄψῃ γενόμενος ἀθάνατος τὸν ἀθάνατον, εἰν νῦν πιστεύσης αὐτῷ.

³ Ib. c. 13: Τί μέγα, εἰ θεασάμενος τὸ γεγονός πιστεύσης.

erstehung, nachzuweisen. „Weisst du nicht,“ so fragt er, „dass bei allen Dingen der Glaube vorangeht? Denn welcher Landmann kann ernten, wenn er nicht den Samen gläubig der Erde anvertraut? Welcher Kranke kann geheilt werden, wenn er nicht zuvor dem Arzte Glauben entgegenbringt? Welche Kunst oder Wissenschaft kann man lernen, ohne dass man sich dem Lehrer hingibt und ihm glaubt?“¹ — Diese Beispiele sollen zeigen, dass schon auf natürlichem Gebiete der Glaube seine Geltung hat. Doch nicht bloss dies. Die Heiden selber halten Dinge für wahr, deren sie nicht durch Schauen, sondern nur durch Glauben gewiss sein können. Der grosse Unterschied zwischen heidnischem und christlichem Glauben bestehe jedoch darin, dass ersterer vernunftwidrig, letzterer vernunftgemäss sei. Zum Beweise durchgeht nun Theophilus die Märchen der griechischen Mythologie und fragt dann, wie die Heiden, die solchen Unsinn zu glauben sich nicht schämten, den Glauben der Christen noch belächeln könnten.² Was nun speziell die Auferstehung des Fleisches angehe, so seien einerseits die Angriffe der Heiden ganz unberechtigt, da sie ja selber an ähnliche Dinge glaubten, andererseits aber sei die christliche Auferstehungshoffnung wohl begründet. Hievon sucht Theophilus seinen Freund zu überzeugen mit den Worten: „Auf der einen Seite glaubst du, dass Herkules, der sich verbrannt hat, noch lebt und dass Äskulapius, den der Blitz erschlagen, wieder sei auferweckt worden; auf der andern Seite bist du voll Unglauben den Aussprüchen Gottes gegenüber . . . und doch gibt dir Gott viele Beweisgründe, auf dass du ihm glaubst.“³ Als solche Gründe der Glaubwürdigkeit führt nun der Apologet analoge Wunder der Allmacht Gottes an. Wie fast alle seine Vorgänger, so erblickt auch er den Hauptbeweis für die Möglichkeit der Auferstehung in der göttlichen Allmacht, die ja selbst die Heiden ihren Göttern zuschreiben. Kraft dieser Allmacht nun wird Gott unsere Leiber, wie er sie einstens aus dem Nichts ins Dasein rief und noch jetzt wunderbarer Weise entstehen lässt, auch nach ihrem Verfalle wiederbeleben können.⁴ Darum sagt

¹ Ad Autol. l. I, c. 8. — ² Ib., c. 9. — ³ Ib., c. 13.

⁴ Ib., c. 8: (Θεός) ἐποίησέν σε ἐξ οὐκ ὄντος εἰς τὸ εἶναι. Εἰ γὰρ ὁ πατήρ σου οὐκ ἦν οὐδὲ ἡ μήτηρ, πολὺ μᾶλλον οὐδὲ σὺ ἦς ποτε. Καὶ ἔπλασέν σε ἐξ ὑγρᾶς οὐσίας μικρᾶς καὶ ἐλαχίστης βανίδος, ἥτις οὐδὲ αὐτὴ ἦν ποτε· καὶ προήγαγέν σε ὁ θεός εἰς τὸνδε τὸν βίον.

er zu Autolykus: „Du glaubst, dass die von Menschen verfertigten Bilder Götter seien und Wunderdinge wirken; dass aber Gott, der dich erschaffen hat, dich auch später wieder herstellen kann, glaubst du nicht.“¹

Neben der Erschaffung des Leibes, dem vornehmsten Analogon der Auferstehung, findet Theophilus letztere noch vorgebildet in einer ganzen Reihe natürlicher Vorgänge. Zunächst verweist auch er auf das beliebte Gleichnis vom Samenkorne, das zuerst verwesen muss, um dann als lebendige Pflanze aus der Verwesung emporzusteigen.² Überhaupt erscheint ihm die ganze Pflanzenwelt in ihrem beständigen Vergehen und Werden als ein Bild des Todes und der Auferstehung.³ Eine fernere Analogie ist ihm der Wechsel von Tag und Nacht, die periodische Wiederkehr der einzelnen Jahreszeiten, in welche die Natur so mitverflochten ist, dass sie selbst jährlich stirbt und aufersteht.⁴ Auch soll nach ihm die Veränderung, welche schon in diesem Leben mit unserm Leibe infolge von Krankheit und Genesung vor sich geht, die leibliche Umgestaltung im jenseitigen Leben glaubhaft machen.⁵

Alle diese Bilder, deren sich hier der Apologet bedient, sind nicht neu, und ihre Ähnlichkeit oder Unähnlichkeit mit der Auferstehung ist bereits dort, wo sie uns zum erstenmal begegnet sind, erörtert worden. So gebrauchen fast alle Väter und Apologeten das Gleichnis vom Samenkorn, offenbar das beste von allen. Das Analogon des Wechsels von Tag und Nacht hat Theophilus mit Clemens von Rom,⁶ die Umwandlung des leiblichen Organismus infolge von Stoffwechsel oder Krankheit hat er mit Athenagoras⁷ gemeinsam. Nur ein Bild ist unserm Verfasser allein eigen, auf das er seinen Freund Autolykus mit den Worten aufmerksam macht: „Wenn du aber noch ein wundervolleres Schauspiel sehen willst, das zum Beweise der Auferstehung vorgeht, nicht bloss auf Erden hier, sondern im Himmel, so betrachte die Auferstehung des Mondes, die allmonatlich eintritt: wie er nämlich verschwindet und wieder aufersteht.“⁸ — Es ist wohl

¹ Ib. — ² Ib., c. 13. — ³ Ib.; cf. l. II. c. 14.

⁴ Ib., c. 13. — ⁵ Ib.

⁶ Ep. ad Cor. c. 24. — ⁷ De res., c. 17.

⁸ Ad Autol. l. I, c. 13: Εἰ δὲ καὶ θαυμασιώτερον θέαμα θέλεις θεάσασθαι γινόμενον πρὸς ἀπόδειξιν ἀναστάσεως, οὐ μόνον τῶν ἐπιγείων πραγμάτων

kaum nötig zu bemerken, dass dieses Bild, welches auf dem Augenschein beruht, nur ganz entfernt auf eine Auferstehung hindeutet.

Besser dagegen ist der folgende Vergleich: „Gleichwie ein Gefäss, wenn es schadhafte geworden, umgegossen und umgebildet wird, um es wieder neu und ganz zu fertigen, so geschieht auch dem Menschen durch den Tod; denn er wird sozusagen zerschlagen, um bei der Auferstehung wieder ganz zu erscheinen, d. h. fleckenlos, gerecht und unsterblich.“¹

Dies ist im ganzen die Lehransicht des heiligen Theophilus über unsern Glaubenssatz. Wie man sieht, hat auch er alle positiv christlichen Beweismomente vermieden, weil auch er sich wie sein Zeitgenosse Athenagoras an dieselbe Gegnerin, die heidnische Philosophie, wendet. Sind seine Beweise für die Auferstehung auch nicht neu, so ist aber doch die Methode seiner Beweisführung sehr solid und besonders durch die wirksame Gegenüberstellung heidnischer und christlicher Lehre recht überzeugend. So hat auch in ihm das Auferstehungsdogma einen tüchtigen Verteidiger gefunden.

ἀλλὰ καὶ τῶν ἐν οὐρανῷ, κατανόησον τὴν ἀνάστασιν τῆς σελήνης τὴν κατὰ μῆνα γενομένην, πῶς φθίνει ἀποθνήσκει ἀνίσταται πάλιν.

¹ Ib., l. II, c. 26: Καθάπερ σκεῦός τι, ἐπὶ πλάσθην αἰτίαν τινὰ σχῆ, ἀναχωνεῦεται ἢ ἀναπλάσσεται εἰς τὸ γενέσθαι καινὸν καὶ δλόκληρον, οὕτως γίνεται καὶ τῷ ἀνθρώπῳ διὰ θανάτου· δυνάμει γὰρ τέθραυσται, ἵνα ἐν τῇ ἀναστάσει ὑγιὴς εὑρεθῇ, λέγω δὲ ἄσπιλος καὶ δίκαιος καὶ ἀθάνατος.

III. Kirchenschriftsteller des dritten Jahrhunderts.

1. Irenäus und sein Schüler Hippolyt.

a) Der heilige Irenäus.

Der heilige Irenäus, ein Schüler des heiligen Polykarp und Bischof von Lyon in Südgallien († 202), entwickelt seine Lehre von der Auferstehung des Fleisches in seinem „Aufdeckung und Widerlegung der falschen Gnosis“ betitelten Werke¹ an den verschiedensten Stellen, besonders ausführlich aber im fünften Buche.² Ging der Zweck der Schrift überhaupt dahin, die Falschheit und Gefährlichkeit des Gnosticismus nachzuweisen, so ist erklärlich, warum Irenäus gerade unser Thema eingehender erörtert. Wurde doch von den Gnostikern keine Glaubenswahrheit so heftig bekämpft als gerade die von der Auferstehung des Fleisches. Der tiefere Grund lag in der gnostischen Fundamentallehre, die Materie sei der Sitz des Bösen, der Leib darum das Werk des bösen Urprinzipes. Die Bestimmung des Menschen könne nur die sein, von dem Leibe und so von dem Reiche des Bösen wieder geschieden zu werden. — Solcher Grundanschauung konnte nichts verkehrter erscheinen als eine Lehre, die den Leib nach dem Tode wiedererstehen und mit der Seele sich wiederverbinden lässt. Daher also der heftige Kampf der Gnostiker gerade gegen dieses Dogma.³ In ihrer Polemik wiederholten sie nicht bloss die schon den Heiden vorgebrachten Einwürfe der Widersinnigkeit und Unmöglichkeit einer leiblichen Wiederherstellung, sie behaupteten sogar, eine solche Lehre widerstreite dem gesamten Heilsplane Gottes, und beriefen sich für diese ihre Ansicht selbst auf die heilige Schrift. Ihnen gegenüber sucht nun

¹ „Detectio et eversio falso cognominatae gnosiss“ (seit Hieronymus gewöhnlich *Adversus haereses* citiert). Leider ist das Werk grösstenteils nur in lateinischer Übersetzung vorhanden.

² Lib. II, c. 33, n. 5. — L. III, c. 19, n. 1. 3. — L. IV, c. 18, n. 5. — Lib. V tot.

³ Vgl. Einl. oben S. 2.

unser Vater die christliche Auferstehungslehre sowohl vom Standpunkte der Offenbarung, wie der Vernunft zu verteidigen und zu rechtfertigen.

Irenäus führt die allgemeine Auferstehung der Toten in der Glaubensregel als einen feststehenden Artikel auf,¹ ein Beweis, dass er diese Wahrheit zu den Grundlehren des Christentums zählt. Als solche sucht er sie auch aus der Lehre der heiligen Schrift zu begründen.² — Aus dem alten Testamente führt er zwei Hauptstellen an, von denen sich die eine bei Isaias, die andere bei Ezechiel findet. Die erste lautet: „Wiedererstehen werden die Toten, und auferstehen, die in den Gräbern sind, und sich freuen, die in der Erde liegen.“³ Die andere bei Ezechiel geben wir wegen ihrer Länge bloss dem Inhalte nach: der Prophet wurde vom Geiste des Herrn auf ein Feld geführt, das mit Totengebeinen bedeckt war. Hier versicherte der göttliche Geist, dass eben diese Gebeine auf Gottes Geheiss wieder neues Leben erhalten werden. Und so geschah es. Es fing an, sich zu regen, Gebein reihte sich an Gebein, ein jedes in seine Fuge; und Nerven und Fleisch kamen über sie, und Haut zog sich darüber. Danach fuhr der Geist in sie, und sie lebten und stellten sich auf ihre Füße, ein überaus grosses Heer. Und dann sprach Gott der Herr: „Siehe, ich will öffnen euere Gräber und euch herausführen aus euren Grabhügeln und euch bringen in das Land Israel.“⁴ —

Was nun die Deutung dieser prophetischen Stellen betrifft, so genügt es hier zu bemerken, dass Irenäus dieselben auf die zukünftige Auferstehung der Toten bezieht.⁵ Später werden wir sehen, wie sie die übrigen Väter erklären.⁶

Bei dem Schriftbeweise aus dem neuen Testamente wählt Irenäus mit Vorliebe solche Stellen aus, die eine bildliche Deu-

¹ Adv. haer., l. I, c. 10, n. 1: . . . καὶ τὴν ἐκ τῶν οὐρανῶν ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς παρουσίαν αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα, καὶ ἀναστῆσαι πᾶσαν σάρκα πάσης ἀνθρωπότητος.

² Es kann nicht in unserer Absicht liegen, die ganze Reihe von Schriftstellen, auf die sich Irenäus beruft, zu besprechen; nur die wichtigsten seien ausgehoben, die auch bei fast allen folgenden Vätern unter neuem Gesichtspunkte wiederkehren.

³ Is. 26, 19.

⁴ Ezech. 37, 1—14. — ⁵ Adv. haer., l. V, c. 15, n. 1.

⁶ Vgl. unten S. 60, 74.

tung der Auferstehung durchaus nicht zulassen. Dies geschieht nicht ohne Absicht. Die Gnostiker redeten nämlich auch von einer Auferstehung, aber sie dachten dabei nur an eine Auferstehung des Geistes vom Irrtume zur Wahrheit, in deren vollen und reinen Erkenntnis ja nach ihrer Lehre das Wesen der rechten Gnosis bestand. Zur Widerlegung dieser allegorischen Deutung beruft sich unser Apologet vor allem auf das Vorbild unserer Auferstehung, auf Jesum Christum. „Wie Christus,“ sagt er, „in der Substanz des Fleisches auferstanden ist und seinen Jüngern die Male der Nägel und die Öffnung der Seite gezeigt hat, (dies aber sind Anzeichen des von den Toten erstandenen Fleisches): so auch wird er uns auferwecken durch seine Kraft.“¹ — Die doketischen Gnostiker lehrten nämlich, die Auferstehung Christi sei bloss Schein gewesen. Ihnen hält darum Irenäus die Worte der heiligen Schrift entgegen, denen gemäss der auferstandene Christus die Jünger von seiner wahrhaften Leiblichkeit überzeugte.² — Wie aus dem vorbildlichen Charakter der Auferstehung Christi, so folgert Irenäus die Realität unserer leiblichen Wiederherstellung aus den Worten des Apostels Paulus an die Römer: „Wenn aber der Geist dessen, der Jesum von den Toten erweckt hat, in euch wohnt, so wird der, welcher Christum von den Toten erweckt hat, auch euere sterblichen Leiber lebendig machen.“³ „Was sind also,“ fragt unser Vater, „sterbliche Leiber? Etwa die Seelen? Aber unkörperlich sind die Seelen in Vergleich mit den sterblichen Leibern.“⁴ In der That sind diese Worte des Apostels, durch die er ausdrücklich den sterblichen Leibern die Wiederbelebung verheisst, recht geeignet, um den Gnostikern jede Ausflucht zu benehmen. Zum Überflusse verweist sie Irenäus noch auf den weiteren Ausspruch des heiligen Paulus: „Gesäet wird in Verweslichkeit, auferstanden wird in Unverweslichkeit.“⁵ „Was ist es aber,“ fragt wieder Irenäus, „was wie ein

¹ Adv. haer., l. V, c. 7, n. 1: Quomodo Christus in carnis substantia surrexit et ostendit discipulis figuras clavorum et apertionem lateris, (haec autem sunt indicia carnis eius, quae resurrexit a mortuis): sic et nos suscitabit per virtutem suam.

² Joh. 20, 20. — ³ Röm. 8, 11.

⁴ Adv. haer., l. V, c. 7, n. 1: Quae sunt ergo mortalia corpora? Num quidnam animae? Sed incorporales animae, quantum ad comparationem mortalium corporum.

⁵ 1. Kor. 15, 42.

Weizenkorn gesäet wird und in der Erde verfault, wenn nicht die Leiber, die in die Erde gelegt, und in welche auch die Samenkörner geworfen werden?“¹ Die Folgerung überlässt er den Gnostikern selber.

Allein diese wollen sich immer noch nicht ergeben. Sie berufen sich auch ihrerseits auf denselben Apostel, der sagt: „Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht besitzen.“²

Diese Schwierigkeit sucht nun Irenäus zu heben, indem er auf Grund mehrerer Aussprüche des heiligen Paulus nachweist, dass dieser Fleisch und Blut nicht im physischen, sondern im moralischen Sinne nimmt, dass er also nicht die Substanz des Fleisches, sondern nur die fleischlich Gesinnten vom Himmelreiche ausschliesst. Zunächst weist er hin auf die Worte des Apostels an die Römer: „Wenn ihr nach dem Fleische lebet, so werdet ihr sterben.“³ Damit, so erklärt Irenäus diese Stelle, verbietet der heilige Paulus nicht das Leben im Fleische (denn er selbst war ja im Fleische, da er schrieb), sondern er mahnt, die Gelüste des Fleisches, die den Menschen töten, zu bezähmen.⁴ Ferner schreibt derselbe Apostel in demselben Briefe: „Ihr jedoch seid nicht im Fleische, sondern im Geiste, wenn anders Gottes Geist in euch wohnt.“⁵ Nun aber, so bemerkt unser Vater, waren es doch keine Fleischlose, an die er schrieb, sondern Teilhaber am Geiste Gottes.⁶

Demnach, so folgert Irenäus, sind die obigen Worte, wonach Fleisch und Blut das Himmelreich nicht besitzen können, so zu erklären, „als ob der Apostel sagen wollte: Irret nicht; denn wenn nicht das Wort Gottes in euch wohnt und der Geist des Vaters in euch ist, sondern wenn ihr eitel und, wie es kommt, dahinlebt, gleich als ob ihr nur Fleisch und Blut wäret, so könnet ihr das Reich Gottes nicht erben.“⁷ —

Nachdem so Irenäus aus der heiligen Schrift positive Be-

¹ Adv. haer., l. V, c. 7. n. 1: Quid est autem, quod ut granum tritici seminatur et putret in terra, nisi corpora, quae in terra ponuntur, in qua et semina jactantur?

² 1. Kor. 15, 50. — ³ Röm. 8, 13. — ⁴ Adv. haer., l. V, c. 10, n. 2.

⁵ Röm. 8, 9. — ⁶ Adv. haer., l. V, c. 8, n. 1.

⁷ Adv. haer., l. V, c. 9, n. 4: Velut si dicat: Nolite errare; quoniam nisi Verbum Dei inhabitaverit et Spiritus Patris fuerit in vobis, vane autem, et prout evenit, conversati fueritis, quasi hoc tantum, caro et sanguis existentes, regnum Dei possidere non poteritis.

lege für eine wahre, leibliche Auferstehung beigebracht und die scheinbar widersprechende Stelle in das richtige Licht gestellt hat, schliesst er seinen Schriftbeweis folgendermassen ab: Nach all diesem müssen die Gegner entweder behaupten, der Apostel habe sich selbst widersprochen, oder sie müssen alle die Ansprüche, worin er klar und deutlich die Auferstehung des Fleisches lehrt, fälschen und verdrehen, wenn sie eine nicht recht verstehen wollen.¹

In diese Enge hatte in der That Irenäus seine Gegner getrieben. Wollten sie den Apostel des Widerspruchs zeihen, dann war seine Autorität, die ja auch von ihnen anerkannt wurde, geleugnet. Und wollten sie die vielen Stellen, welche ohne Zweifel eine leibliche Auferstehung dardhunen, alle bildlich und nur die eine, wonach Fleisch und Blut das Himmelreich nicht besitzen können, wörtlich auffassen, so war das reine Willkür und allen Regeln der Auslegung zuwider. Somit hat Irenäus den Gnostikern bewiesen, was er beweisen wollte, dass nämlich der christliche Glaube an eine Auferstehung des Fleisches der Lehre der heiligen Schrift nicht bloss nicht widerspricht, sondern geradezu von ihr gefordert wird.

Damit ist nun für den gläubigen Christen die Auferstehungsfrage bereits entschieden; für ihn kann es einen prinzipiellen Zweifel nicht mehr geben, da er weiss: Was nach der Lehre der heiligen Schrift offenbar wahr ist, kann nach den Gesetzen der Vernunft unmöglich falsch sein.

Von der Wahrheit dieses Satzes sucht Irenäus auch seine Gegner, die der christlichen Auferstehungslehre den Vorwurf der Widersinnigkeit und Ungereimtheit machten, zu überzeugen; er weist nach, dass auch vom Standpunkte der Vernunft eine leibliche Wiederherstellung denkbar, ja dem Heilsplane Gottes höchst angemessen erscheint.

Zunächst gibt Irenäus zu, dass es sich bei der Auferstehung keineswegs um einen natürlichen Vorgang handle, der etwa aus irgend welchen Kräften der stofflichen Elemente zu erklären sei. Denn er sagt ausdrücklich: „Die Umgestaltung des Leibes aus einem sterblichen und verweslichen in einen unsterblichen und unverweslichen geschieht nicht kraft seiner Substanz, sondern durch die Kraft des Herrn, der das Sterbliche

¹ Ib., l. V, c. 13, n. 5.

mit Unsterblichkeit und das Verwesliche mit Unverweslichkeit umgeben kann.“¹ Kein Naturprozess ist also die Auferstehung, sondern ihr Prinzip und wirkende Ursache ist die göttliche Allmacht.

Ist aber dem so, dann muss auch jeder Zweifel an der Möglichkeit der leiblichen Wiederherstellung schwinden. „Denn wenn Gott das Sterbliche nicht wiederbeleben und das Verwesliche nicht zur Unverweslichkeit zurückrufen kann, dann ist er nicht allmächtig.“² So folgert Irenäus schon aus dem Begriffe der göttlichen Allmacht die Möglichkeit der Auferstehung. Dieselbe sucht er auch aus thatsächlichen Erweisen der Allmacht Gottes in analoger Weise darzuthun. Vor allem ist es die Erschaffung des ersten Menschen, auf die Irenäus hinweist mit den Worten: „Dass Gott allmächtig ist, sollten wir ansehen aus unserm Ursprunge, da er Staub von der Erde nahm und den Menschen bildete.“³ Nun aber, so argumentiert unser Vater weiter, ist es doch schwerer, einen noch gar nicht vorhandenen Leib zu erschaffen, als einen bloss zerfallenen Leib wiederherzustellen.⁴ Also wird er, der im Anfange den noch nicht Seienden ins Dasein rief, sobald er wollte, um so mehr die schon Gewesenen durch seinen Willen wiederherstellen können.⁵ — Das Gleiche schliesst Irenäus aus den von Christus zur Zeit seines Erdenlebens gewirkten Wundern der Krankenheilungen und Totenerweckungen. Durch diese, sagt er, hat der Herr, „indem er das Ewige durch das Zeitliche vorbildete, gezeigt, dass er es ist, der seinem Gebilde sowohl Heilung, als Leben verleihen kann, damit auch seine Rede von der Auferstehung Glauben fände.“⁶ — Der Vater be-

¹ Adv. haer., l. V, c. 13, n. 3: Μετασχηματισμός δὲ αὐτῆς (σαρκός), ὅτι θνητὴ καὶ φθαρτὴ οὖσα, ἀθάνατος καὶ ἀφθαρτος γίνεται. οὐκ ἐξ ἰδίας ὑποστάσεως, ἀλλὰ κατὰ τὴν τοῦ κυρίου ἐνέργειαν, τὸ δύνασθαι αὐτὸν τῷ θνητῷ τὴν ἀθανασία, καὶ τῷ φθαρτῷ περιποιήσασθαι τὴν ἀφθαρσίαν.

² Ib., l. V, c. 3, n. 2: Εἰ γὰρ τὸ θνητὸν οὐ ζωοποιεῖ, καὶ τὸ φθαρτὸν μὴ ἀνάγει εἰς ἀφθαρσίαν, οὐκ ἔστι δυνατὸς ὁ Θεός.

³ Ib.: Ὅτι δυνατός ἐστιν, ἐκ τῆς ἀρχῆς ἡμῶν συννοεῖν ὀφείλομεν· ὅτι λαβὼν ὁ Θεὸς χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς ἐποίησεν ἄνθρωπον.

⁴ Ib.

⁵ Ib., l. V, c. 3, n. 2: Ὁ γὰρ τὴν ἀρχὴν οὐκ ὄντας ποιήσας, ὁπότε ἤθελεν, πολλῷ μᾶλλον τοὺς ἤδη γεγονότας αὐθις ἀποκαταστήσει θελήσας.

⁶ Ib., l. V, c. 13, n. 1: Per temporalia praeformante aeterna et ostendente, quoniam ipse est, qui et curationem plasmati suo et vitam praestare potest, uti eius de resurrectione quoque credatur sermo.

trachtet also die vom Tode Erweckten als unsere Vorläufer und sieht in diesem Wunder die Möglichkeit der Auferstehung bereits durch die Wirklichkeit gewährleistet.

Allein die Gnostiker suchten die Hauptschwierigkeit einer Wiedererstehung auf seiten des menschlichen Leibes; dieser, sagten sie, sei doch seiner Natur nach sterblich, darum durchaus unfähig für ein ewiges Leben. Diesem Einwande gegenüber kann und will Irenäus selbstverständlich nicht leugnen, dass das Fleisch an sich vergänglich ist, aber um so nachdrücklicher betont er, dass dasselbe dennoch unter dem Wirken der göttlichen Allmacht des Lebens, ja unvergänglichen Lebens teilhaftig werden kann.¹ Zum Belege verweist er auf die wunderbare Verbindung von Geist und Materie im Menschen zur lebendigen Einheit und auf analoge Erscheinungen im Leben biblischer Persönlichkeiten.

Wenn schon die irdische Materie, sagt er, durch Vereinigung mit der Seele lebensfähig wird, warum sollte sie im verklärten Zustande nicht teilnehmen können am ewigen Leben im Himmel?² Zudem erzählt ja die heilige Geschichte, dass die Menschen in der Periode vor der Sündflut ein sehr hohes Alter erreicht haben, dass Hennoch und Elias mit ihrem Fleische in den Himmel entrückt wurden, dass Jonas im Bauche des Walfisches, Elias auf dem feurigen Wagen, und die drei Männer im glühenden Ofen leiblich unversehrt geblieben sind.³ Alle diese Beispiele liefern den thatsächlichen Beweis, dass der Leib eines langen, himmlischen Lebens fähig ist, ja dass er selbst unter dem zerstörenden Einflusse äusserer Elemente sich erhalten kann. Somit ist klar, dass auch auf seiten des menschlichen Leibes kein Hindernis geltend gemacht werden kann, mit dem Gott bei der Auferstehung zu rechnen hätte. Denn könnte Gott, und das ist der letzte und tiefste Grund bei Irenäus, dem Fleische das Leben nicht solange erhalten, als er wollte, dann wäre die Kreatur stärker als er; das aber kann unmöglich der Fall sein, „da Gott nicht der Kreatur, sondern die Kreatur Gott unterworfen ist.“⁴

Die Schlussfolgerung, die nun Irenäus aus beiden Prämissen

¹ Vgl. Ziegler, Irenäus, Bischof von Lyon, S. 315.

² Adv. haer., I. V, c. 3, n. 3.

³ Ib., I. V, c. 5, n. 1. 2.

⁴ Ib., I. V, c. 5, n. 2: Οὐ γὰρ ὁ Θεὸς τοῖς γεγονόσιν, ἀλλὰ τὰ γεγονότα ὑποτάσσεται τῷ Θεῷ.

zieht, lautet also: „Da nun sowohl Gott fähig ist, sein Gebilde zu beleben, als auch das Fleisch fähig, belebt zu werden, was hindert dann noch, dass es teilhabe an der Unsterblichkeit?“¹

Doch nicht bloss möglich ist die Auferstehung des Fleisches, sie ist auch der gesamten Heilsökonomie Gottes höchst angemessen; die gegenteilige Ansicht bezeichnet Irenäus als thöricht.² — Den Nachweis führt er aus dem Zusammenhang unseres Glaubenssatzes mit den übrigen kirchlichen Heilslehren.

„Der vollkommene Mensch,“ so argumentiert unser Apologet, „ist die Verbindung und Vereinigung der Seele, welche den Geist des Vaters aufnimmt, mit dem Fleische, welches geschaffen ist nach dem Bilde Gottes.“³ Nach Irenäus ist also der Leib ein wesentlicher Bestandteil der menschlichen Natur und als solcher nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen. Daraus folgert er nun, dass er auch von Gott, dem sein Werk nicht wertlos sein kann, wiederhergestellt werde.⁴ —

Bedeutsamere Gründe ergeben sich ihm aus der Lehre von der Erlösung. Er geht davon aus, dass der Sohn Gottes selber in der Menschwerdung einen uns gleichwesentlichen Leib wirklich und wahrhaft, nicht etwa bloss scheinbar angenommen hat. Dies geschah zu dem Zwecke, um die menschliche Natur mit der göttlichen zu verbinden und sie dadurch der Unverweslichkeit teilhaftig zu machen. „Darum ist das Wort Gottes Mensch, und derjenige, welcher der Sohn Gottes ist, Sohn des Menschen geworden, damit der Mensch, mit dem Worte Gottes geeinigt und der Sohnschaft teilhaftig, Gottes Sohn wurde. Denn wir konnten nicht anders die Unverweslichkeit und Unsterblichkeit empfangen, wenn wir nicht mit der Unverweslichkeit und Unsterblichkeit wären vereint worden. Wie aber könnten wir mit der Unverweslichkeit und Unsterblichkeit vereint werden, wenn nicht die

¹ Ib., l. V, c. 3, n. 3: Καὶ τοῦ Θεοῦ οὖν δυνατοῦ ὄντος ζωοποιεῖν τὸ πλάσμα τὸ ἑαυτοῦ, καὶ τῆς σαρκὸς δυναμένης ζωοποιεῖσθαι, τί λοιπὸν τὸ κωλύον αὐτὴν μετέχειν τῆς ἀφθαρσίας;

² Adv. haer. l. V, c. 2, n. 2: Vani autem omnimodo, qui universam dispositionem Dei contemnunt, et carnis salutem negant et regenerationem eius spernunt dicentes non eam capacem esse incorruptibilitatis.

³ Ib., l. V, c. 6, n. 1: Perfectus homo commixtio et adunitio est animae assumptis Spiritum Patris, et admixta ei carni, quae est plasmata secundum imaginem Dei.

⁴ Ib.

Unverweslichkeit und Unsterblichkeit das geworden wäre, was auch wir sind: damit das Verwesliche von der Unverweslichkeit und das Sterbliche von der Unsterblichkeit verschlungen würde, damit wir die Annahme als Söhne Gottes empfangen?“¹ Mit diesen Worten bringt Irenäus ein neues Moment in der Lehre von der Auferstehung vor; dasselbe ist insofern beweiskräftig, als thatsächlich die menschliche Natur infolge ihrer Aufnahme in die göttliche Persönlichkeit eine höhere Weihe empfing und zur Teilnahme an einem ewigen, unvergänglichen Leben befähigt wurde. Eine höhere Würde konnte der Menschennatur offenbar nicht zu teil werden. Darum kann es nur höchst angemessen sein, wenn der Sohn Gottes das, was er mit uns allen gemeinsam und mit sich unauflöslich verbunden hat, auch uns vollständig erhält, also den Leib als Wesensbestandteil der menschlichen Natur wiederherstellt. —

Wie aus der Menschwerdung, so begründet Irenäus auch aus dem Zwecke der Erlösung die Wiedererstehung des Leibes. Christus, sagt er, war erschienen, um durch seinen Gehorsam bis zum Tode am Stamme des Kreuzes den Ungehorsam Adams, den dieser am Baume der Erkenntnis begangen, zu sühnen, „damit, wie durch den besiegten Menschen unser Geschlecht in den Tod hinabsank, so wir wieder durch den siegenden Menschen ins Leben aufsteigen möchten, und wie der Tod durch einen Menschen den Siegespreis gegen uns errang, so wieder wir durch einen Menschen den Siegespreis gegen den Tod erringen möchten.“² — Was also der erste Adam verloren hatte, das wurde durch Christus, den zweiten Adam, wiedergewonnen; er hat als neuer Stammvater allen ohne Ausnahme die leibliche Wiederherstellung durch seinen Opfertod verdient, durch seine Auferstehung selbst aber ist er das Vorbild der Auferstehung der Gerechten geworden, „damit, wie das Haupt erstand von den Toten, so auch der übrige Leib aller im Leben befindlichen Menschen nach erfüllter Zeit der durch Ungehorsam erfolgten Verdammung wiedererstehe.“³ — Nach Irenäus ist also Christus das Haupt,

¹ Adv. haer., l. III, c. 19. n. 1; cf. l. V, c. 14, n. 1: Si enim non haberet caro salvari, nequaquam Verbum Dei caro factum esset.

² Ib., l. V, c. 21, n. 1; cf. l. V, c. 2, n. 2: Si autem non salvetur haec (caro), videlicet nec Dominus sanguine suo redemit.

³ Ib., l. III, c. 19, n. 3: . . . ut, quemadmodum caput resurrexit

und die ihm Einverleibten sind seine Glieder. Was aber mit dem Haupte geschieht, muss sich früher oder später auch an den Gliedern wiederholen, da ein wiederbelebtes Haupt mit erstorbenem Leibe undenkbar wäre.

Den stärksten Beweis für die Wiederherstellung des Leibes erblickt Irenäus wie fast alle Väter im Empfange der heiligen Eucharistie. In seiner Polemik gegen die Gnostiker schreibt er nämlich: „Wenn sowohl über den gemischten Kelch, als auch über das zubereitete Brod das Wort Gottes kommt, und dadurch die Eucharistie der Leib und das Blut Jesu Christi wird, von diesen aber die Substanz unseres Fleisches gemehrt und genährt wird: wie können sie (die Gnostiker) sagen, das Fleisch sei nicht empfänglich der Gabe Gottes, welche da ist ewiges Leben, da es doch von dem Leibe und Blute des Herrn genährt wird und sein Glied ist?“¹ — Hiermit bezeugt Irenäus nicht bloss die reale Gegenwart des Fleisches und Blutes Christi im heiligen Sakramente infolge Wesensverwandlung, er hebt auch nachdrücklichst hervor, das unser Leib, von des Herrn Leib genährt, selber den Keim des verklärten, ewigen Lebens in sich aufnimmt. Diesen Gedanken veranschaulicht er durch folgendes Gleichnis: Wie eine Weinrebe oder ein Weizenkorn in der Erde abstirbt und zerfällt, gleichwohl aber durch den allwaltenden Odem Gottes wieder zu neuem Leben ersteht, so zerfällt auch unser Leib äusserlich, aber dennoch trägt er, von der heiligen Eucharistie genährt, den Keim der Unsterblichkeit in sich.²

Wie in dem Genusse des eucharistischen Mahles, so sieht Irenäus überhaupt in der Teilnahme des Leibes an dem übernatürlichen Gnadenleben der Seele die Auferstehung verbürgt. Schon hier auf Erden, sagt er, werden wir durch den Empfang der Gaben des heiligen Geistes zur Unverweslichkeit vorbereitet.³

a mortuis, sic et reliquum corpus omnis hominis, qui invenitur in vita, impleto tempore condemnationis eius, quae erat propter inoboedientiam, resurgat.

¹ Adv. haer., l. V, c. 2, n. 3: Πῶς δεκτικὴν μὴ εἶναι λέγουσι τὴν σάρκα τῆς δωρεᾶς τοῦ Θεοῦ, ἥτις ἐστὶ ζωὴ αἰώνιος, τὴν ἀπὸ τοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ Κυρίου τρεφομένην, καὶ μέλος αὐτοῦ ὑπάρχουσαν; —

² Ib., l. V, c. 2, n. 3. Vgl. oben S. 11.

³ Ib., l. V, c. 8, n. 1: Nunc autem partem aliquam a Spiritu eius (Dei) sumimus ad perfectionem et praeperationem incorruptelae; cf. l. V, c. 13, n. 4.

Unser Leib wird den Worten des Apostels zufolge ein Tempel des heiligen Geistes,¹ ein Glied Jesu Christi.² Daraus folgert er nun: „Der Tempel Gottes also, in welchem der Geist des Vaters wohnt, und die Glieder Christi würden des Heiles nicht teilhaftig, sondern vernichtet — das zu sagen, wie wäre es nicht die grösste Lästerung.“³ Diese starke Ausdrucksweise zeigt, welche grosse Gewähr Irenäus in der Heiligung des Leibes für dessen Wiederherstellung erblickt.

Damit hat Irenäus den Gnostikern gegenüber bewiesen, dass auch die vom Glauben erleuchtete Vernunft eine Auferstehung des Fleisches nicht dem Heilsplane Gottes widersprechend, sondern höchst angemessen findet.

Auch über die Frage, wie sich die zukünftige Leiblichkeit zu der gegenwärtigen verhalte, gibt unser Vater einigen Aufschluss. Er hält fest an der wesentlichen und stofflichen Identität des Auferstehungsleibes mit dem im Tode abgelegten. „Denn nicht etwas anderes ist es, was stirbt, und etwas anderes, was lebendig gemacht wird. . . . Was nun war das dem Tode Verfallene? Gewiss die Substanz des Fleisches, welche den Lebensodem verloren hatte und odemlos und tot geworden war.“⁴ Als Beweis dienen die Heilungen Christi, der den Kranken nicht neue Glieder geschaffen, sondern die alten neu belebt hat. Dasselbe gilt von seinen Totenerweckungen. „In welchen Leibern,“ fragt Irenäus, „sind die Toten auferstanden? Sicher in eben denselben, in denen sie auch gestorben waren. Denn wenn nicht in denselben, dann sind auch nicht eben die nämlichen, die tot waren, auferstanden.“⁵ — Es kann demnach keinem Zweifel unterliegen, dass unser Vater den auferstandenen Leib sich wesentlich wieder aus denselben Stoffen zusammensetzen lässt, aus denen er im Augenblicke des Todes bestand. Die Verschiedenheit er-

¹ 1. Kor. 3, 16. — ² 1. Kor. 6, 15.

³ Adv. haer., l. V, c. 6, n. 5: Templum igitur Dei, in quo Spiritus inhabitat Patris, et membra Christi non participare salutem, sed in perditionem redigi dicere, quomodo non maximae est blasphemiae?

⁴ Ib., l. V, c. 12, n. 3: Οὐ γὰρ ἄλλο τὸ ἀποθνήσκον, καὶ ἄλλο τὸ ζωοποιούμενον Τί οὖν ἦν τὸ ἀποθνήσκον; Πάντως ἡ τῆς σαρκὸς ὑπόστασις, καὶ ἡ ἀπολαβοῦσα τὴν πνοὴν τῆς ζωῆς, καὶ ἄπνοος καὶ νεκρὰ γενομένη.

⁵ Adv. haer., l. V, c. 13, n. 1: In quibus resurrexerint corporibus? In iisdem scilicet corporibus, in quibus et mortui fuerant. Si enim non in iisdem ipsis, videlicet nec iidem ipsi, qui mortui erant, resurrexerunt.

blickt er nur in der Unverweslichkeit des Auferstehungsleibes infolge einer vorhergehenden Umwandlung; diese ist jedoch nicht von der Art, dass sie die Substanz des Fleisches verändert. Zur Veranschaulichung bedient er sich folgenden Gleichnisses: Wie ein wilder Baum durch das aufgepfropfte Reis eines edlen Baumes die Natur des Holzes nicht verliert, so bleibt auch das Fleisch, wenn es durch die Kraft des göttlichen Geistes unverweslich wird, was es vorher war.¹

Von besonderer Wichtigkeit ist noch folgende Stelle: „Es werden, wenn die Zahl erfüllt ist, die Gott selbst bei sich vorherbestimmt hat, alle zum Leben Eingeschriebenen auferstehen mit ihren eigenen Leibern, ihren eigenen Seelen und ihren eigenen Geistern, in denen sie Gott gefallen haben. Die der Strafe Würdigen aber werden in diese eingehen, auch sie mit ihren eigenen Seelen und ihren eigenen Leibern, in denen sie von der Gnade Gottes abgefallen sind. Und aufhören werden beide, ferner zu zeugen und zu empfangen, zu freien und sich freien zu lassen.“² Mit diesen Worten spricht Irenäus ein Dreifaches aus: einmal betont er nochmals scharf die individuelle Identität der Auferstandenen nach Seele und Leib; dann bezeugt er ausdrücklich die Allgemeinheit der Auferstehung, sofern alle, die Gerechten sowohl, wie die Gottlosen, wiedererstehen; endlich schliesst er jeden geschlechtlichen Umgang im jenseitigen Leben aus. Letzteres hat nach ihm seinen Grund darin, dass ja die Zahl der Auserwählten erfüllt ist, mithin jene Funktionen, welche der Fortpflanzung des Menschengeschlechtes dienen, völlig zwecklos geworden sind.

Damit ist die Lehre des heiligen Irenäus über die Auferstehung im wesentlichen erschöpft. Seine Ausführungen erinnern unwillkürlich an die des heiligen Justin. Beide haben nämlich dieselben Gegner, Doketen und Gnostiker, bekämpft; hieraus erklärt sich grossenteils die Ähnlichkeit ihrer Darstellung. Wesentlich sind es dieselben Gründe, womit die Auferstehung bewiesen wird, und wesentlich sind es dieselben Einwände, die widerlegt

¹ Ib., I. V, c. 10, n. 2.

² Ib., I. II, c. 33, n. 2: Πληρωθέντος τοῦ ἀριθμοῦ, οὗ αὐτὸς παρ' αὐτῷ προ-
ώρισεν, πάντες οἱ ἐγγραφεῖς εἰς ζωὴν ἀναστήσονται, ἴδια ἔχοντες σώματα, καὶ
ἰδίας ἔχοντες ψυχὰς καὶ ἴδια πνεύματα, ἐν οἷς εὐηρέστησαν τῷ Θεῷ. Οἱ δὲ τῆς
κολάσεως ἄξιοι ἀπελεύσονται εἰς τὴν αὐτήν, καὶ αὐτοὶ ἰδίας ἔχοντες ψυχὰς καὶ
ἴδια σώματα, ἐν οἷς ἀπέστησαν ἀπὸ τῆς τοῦ Θεοῦ χάριτος. Καὶ παύσονται ἐκά-
τεροι τοῦ γεννᾶν ἔτι καὶ γεννᾶσθαι καὶ γαμεῖν καὶ γαμεῖσθαι.

werden. Jedoch hat Irenäus manches, was Justin nur angedeutet hat, eingehend erörtert. Besonders ausführlich ist Irenäus im Nachweise der leiblichen Wiedererstehung aus Stellen der heiligen Schrift. Auch findet sich der Grund, den er aus der Menschwerdung des Sohnes Gottes für die Auferstehung ableitet, noch bei keinem früheren Vater. Ebenso ist er der erste, welcher das lange Leben der Menschen vor der Sündflut, die Entrückung des Henoch und Elias, die Erhaltung des Jonas im Bauche des Walfisches, der drei Jünglinge im Feuerofen als vorbildliche Erscheinungen unserer zukünftigen Auferstehung angeführt hat.

Nach allem gebührt dem heiligen Irenäus das Verdienst, das Dogma von der Auferstehung dem Gnosticismus gegenüber vom Standpunkte der Offenbarung wie der Vernunft trefflich verteidigt, tief begründet und teilweise durch neue Argumente bereichert zu haben. Somit hat er den Zweck, den sein klassisches Werk überhaupt verfolgt: die falsche Gnosis aufzudecken und zu widerlegen, auch in der Behandlung unseres Themas erreicht, und darum sichert ihm auch seine Auferstehungslehre einen der ersten Plätze unter den Apologeten seiner Zeit.

b) Der heilige Hippolyt.

Hippolyt, ein Schüler des heiligen Irenäus († um 235), hat eine eigene Abhandlung über die Auferstehung des Fleisches geschrieben, die aber leider verloren gegangen ist.¹ In seinen erhaltenen Schriften findet sich über unsern Lehrpunkt nur wenig; in Betracht kommen bloss zwei: „Der Beweis von Christus und dem Antichrist“² und das Fragment: „Gegen Plato, über den Grund des Universums.“³ In ersterer Schrift, die sich lediglich auf die Offenbarung stützt, führt Hippolyt nur einige Schriftstellen zum Erweise der Thatsächlichkeit der Auferstehung an, in letzterer dagegen verteidigt er vom Standpunkte der Vernunft die christliche Auferstehungslehre gegen die Angriffe der Heiden.

Wie sein Lehrer Irenäus, so deutet auch Hippolyt die Worte des Propheten Isaias: „Wiedererstehen werden die Toten, und

¹ Nirschl, Patrologie u. Patristik, Bd. 1, S. 257.

² Demonstratio de Christo et Antichristo c. 65.

³ Adv. Platonem, de causa universi c. 1—3.

aufwachen, die in den Gräbern sind, weil der Thau von dir ihnen Heilung ist“¹ von der zukünftigen Auferstehung der Toten. Dasselbe gilt von der Prophetie Daniels: „Viele von denen, welche schlafen im Staube der Erde, werden erwachen, die einen zum ewigen Leben, die andern zur Schmach und ewigen Schande.“² Aus dem neuen Testament citiert Hippolyt besonders zwei Stellen, von denen die erstere bei Johannes lautet: „Die Toten werden die Stimme des Sohnes Gottes hören, und die, welche sie hören, werden leben.“³ Die andere im Briefe an die Ephesier heisst: „Wache auf, der du schläfst, und erstehe von den Toten, und Licht wird dir sein Christus.“⁴

Was nun die Deutung dieser neutestamentlichen Stellen betrifft, so erklärt sie Hippolyt nicht näher; er führt sie einfach an, um daraus die Thatsache der leiblichen Auferstehung darzuthun.⁵ Gewöhnlich jedoch werden diese Stellen von der geistigen Auferstehung verstanden.⁶ Aber auch dieser Deutung kommt eine gewisse Beweiskraft zu, sofern nämlich die geistige und leibliche Auferstehung im Verhältnisse der Vor- und Abbildlichkeit stehen.

Den auf göttlicher Verheissung beruhenden Glauben an eine Auferstehung der Toten sucht Hippolyt auch heidnischem Denken einigermaßen begreiflich zu machen. „Wenn nach Platons Ansicht,“⁷ so argumentiert er den Griechen gegenüber, „die Seele von Gott unsterblich erschaffen worden ist, so müsst ihr auch glauben, dass Gott die Macht hat, auch den Leib wieder zu beleben und unsterblich zu machen. Denn von Gott wird man nicht sagen dürfen: Das vermag er, das vermag er nicht.“⁸ Die göttliche Allmacht also ist es, in der Hippolyt wie alle Apologeten den letzten und tiefsten Grund für die Möglichkeit der leiblichen Wiederherstellung erblickt, und zwar verteidigt er diese Möglichkeit unter Voraussetzung der numerischen Identität des Auferstehungsleibes mit dem früheren. Er mahnt nämlich

¹ Is. 26, 19.

² Dan. 12, 2. — ³ Joh. 5, 25. — ⁴ Eph. 5, 14.

⁵ De Christo et Antichr. c. 65.

⁶ Vgl. Loch u. Reischl zu Joh. 5, 25.

⁷ Plato in Timaeo.

⁸ De causa univ. c. 2: Τὴν ψυχὴν γεννητὴν καὶ ἀθάνατον ὑπὸ θεοῦ γεγονέναι πιστεύσαντες, κατὰ τὸν Πλάτωνος λόγον, χρόνῳ· μὴ ἀπιστήσετε, ὥς καὶ τὸ σῶμα . . . δυνατός ὁ θεὸς ἀναβιώσας ἀθάνατον ποιεῖν. Οὐ τὸ μὲν δύνατος, τὸ δὲ ἀδύνατος, ῥηθήσεται περὶ θεοῦ.

die Griechen, sich nicht an der Schwierigkeit zu stossen, dass der menschliche Leib zu Staub und Asche wird. „Mag er auch zerfallen,“ sagt er, „so wird er doch nicht vernichtet; denn die Erde bewahrt seine Überreste, die sie in sich aufgenommen hat.“¹

Hiermit betont Hippolyt ein höchst wichtiges Argument für die Möglichkeit einer Wiederherstellung desselben Leibes. Erfahrungsgemäs löst sich allerdings der menschliche Leib nach dem Tode in die einfachsten Elemente auf. Allein aus dieser Auflösung folgt keineswegs die Vernichtung der Leibesstoffe. Vielmehr lehrt die Naturwissenschaft,² dass keine natürliche Kraft im stande ist, das letzte und einfachste stoffliche Element, das Atom, zu vernichten oder auch nur aufzulösen.

Dieser Satz von der Unzerstörbarkeit der Materie enthält aber ein bedeutsames Beweismoment. Steht nämlich einmal fest, dass kein Stoffteilchen des menschlichen Leibes verloren geht, dann sieht auch die menschliche Vernunft leichter ein, wie Gott aus demselben Stoffe denselben Leib wieder herstellen kann.

Um das Geheimnis etwas aufzuhellen, weist Hippolyt auf das bekannte Gleichnis vom Samenkorne hin. „Auch der Same,“ sagt er, „wird als blosses Korn gesäet, aber auf Gottes, des Schöpfers, Geheiss steht es, in Grün gekleidet, herrlich wieder auf, nicht eher jedoch, als bis es abgestorben, sich aufgelöst und mit der Erde sich vermischt hat.“³ Diese Analogie soll zeigen, dass die Verwesung kein Hindernis der Wiedererstehung bildet, dass sie vielmehr notwendige Voraussetzung derselben ist. Der Vergleichungspunkt liegt offenbar darin, dass ein Wesen, welches von einer niederen zu einer höheren Lebensstufe erhoben werden soll, zuvor einer Umwandlung unterworfen werden muss. In der That betrachtet Hippolyt Tod und Verwesung nur als ein Läuterungsprozess, den der Leib durchzumachen hat, um zur Unverweslichkeit zu gelangen. Er schreibt nämlich: „Wenn auch der Leib für einige Zeit zerfällt wegen der von Anfang an geschehenen Übertretung, so wird er in die Erde gelegt wie in

¹ De causa univ. c. 2: Εἰ γὰρ φθίρεται (τὸ σῶμα), ἀλλ' οὐκ ἀπόλλυται· τούτου γὰρ τὰ λείψανα ὑποδεχομένη ἡ γῆ τηρεῖ.

² Bautz, Die Lehre vom Auferstehungsleibe, S. 115.

³ De causa univ. c. 2: Καὶ τὸ μὲν σπαρὲν κόκκος γυμνὸς σπείρεται, κελεύσματι δὲ τοῦ δημιουργήσαντος Θεοῦ θάλλων ἡμφιεσμένος καὶ ἑνδοξος ἐγείρεται, οὐ πρότερον, εἰ μὴ ἀποθανὼν λυθῇ καὶ συμμιγῇ.

einen Schmelzofen, damit er wieder in neuer Form hergestellt werde: nicht mehr so, wie er hineingelegt wurde, sondern als ein reiner und unverweslicher.“¹

Mit letzteren Worten sagt Hippolyt auch, worin sich der auferstandene Leib von dem in die Erde gelegten unterscheidet; beide sind der Beschaffenheit nach verschieden, sofern der Auferstehungsleib andere Eigenschaften als der frühere besitzt, er wird rein und unverweslich sein. Ebenso macht Hippolyt wieder einen Unterschied zwischen den auferstandenen Leibern der Gerechten und der Gottlosen. Während er ersteren einen unverweslichen, leidensunfähigen Leib zuschreibt, sagt er von den letzteren: „Die Ungerechten aber werden weder verwandelte Leiber, die Leiden und Krankheit überhoben sind, noch glorifizierte empfangen.“² Damit bestimmt Hippolyt die Leibesbeschaffenheit der Verdammten negativ dahin, dass er einmal das Attribut der Verklärung in Abrede stellt. Dann scheint es aber, als ob er überhaupt die Umwandlung ihrer Leiber zur Unverweslichkeit leugnete. Allein er thut dies nur insofern, als er hier die leibliche Umgestaltung nicht von der Art sein lässt, dass sie die Fähigkeit zu leiden ausschlosse. Er unterscheidet also zwischen Unverweslichkeit und Leidensunfähigkeit; nur letztere Eigenschaft will er den Leibern der Verdammten abgesprochen wissen.

Aus dem Gesagten ergibt sich: Hippolyt sieht die Wirklichkeit der Auferstehung verbürgt durch die göttliche Verheissung, ihre Möglichkeit durch die göttliche Allmacht. Bezüglich des Verhältnisses der auferstandenen Leiblichkeit zur früheren behauptet er einerseits wesentliche Identität, anderseits qualitative Verschiedenheit. Auch lehrt er ausdrücklich die Allgemeinheit der Auferstehung, schreibt aber nur den Leibern der Gerechten die übernatürliche Eigenschaft der Verklärung und Leidenslosigkeit zu.

Wie man sieht, sind die Ausführungen Hippolyts über unsern Lehrpunkt kurz, aber dogmatisch korrekt. Besondere Anerkennung verdient, dass er, um die Möglichkeit der stofflichen

¹ De causa univ. c. 2: Ἀλλ'εἰ καὶ λύεται (τὸ σῶμα) πρὸς καιρὸν διὰ τὴν ἀπ'ἀρχῆς γενομένην παρακοήν, ὥς εἰς χωνευτήριον εἰς γῆν καθίσταται, πάλιν ἀναπλασθησόμενον· οὐ τοιοῦτον ἀνιστάμενον, ἀλλὰ καθαρὸν καὶ μηκέτι φθειρόμενον.

² Ib.: Οἱ δ'ἄδικοι οὐκ ἀλλοιωθέντα τὰ σώματα, οὐδὲ πάθους ἢ νόσου μεταστάντα, οὐδὲ ἐνδοξαζθέντα ἀπολήψονται.

Identität des Auferstehungsleibes mit dem gegenwärtigen nachzuweisen, ausdrücklich die Unvergänglichkeit der Materie betont — ein wichtiges Moment in der Entwicklung der Auferstehungslehre.

2. Origenes und sein Gegner Methodius.

a) Origenes.

Origenes, der berühmteste Vorsteher der alexandrinischen Katechetenschule († 254), hat nach Angabe des heiligen Hieronymus¹ zwei Bücher und zwei Dialoge über die Auferstehung verfasst; diese Schriften sind leider verloren gegangen bis auf fünf dürftige Fragmente, von denen die zwei ersten erhalten sind in der von Pamphilus geschriebenen Apologie für Origenes, das dritte und vierte in der Schrift des Methodius über die Auferstehung, das letzte und fünfte in einem Briefe des heiligen Hieronymus an Pammachius.² Ausserdem finden sich noch Äusserungen über unsern Lehrgegenstand in dem Werke: Von den Grundlehren,³ in den Büchern gegen Celsus,⁴ in den Homilien und Kommentaren zu Isaias, den Psalmen und dem Matthäusevangelium.⁵

¹ Apud Ruf. apol. II. adv. Hieron.

² Fragm. lib. I. de resurr. ex apol. Pamph.

Fragm. lib. II. de resurr. ex apol. Pamph.

Fragm. de resurr. ex Meth. (apud Phot. Bibl. cod. 234).

Fragm. de resurr. ex Meth. (apud. Epiph. haeres. 64).

Fragm. de resurr. ex Hieron. epist. 38. ad Pammach.

Ed. De la Rue, tom. I, pag. 33—37.

³ De principiis l. II, c. 10, n. 1. 2. 3. 8 (de la Rue, tom. I, p. 100—103).
l. III, c. 6, n. 4—7 (p. 153—155).

⁴ Contra Celsum, l. III, c. 41 (p. 473—474).

l. IV, c. 57 (p. 548).

l. V, c. 14—25 (p. 587—596).

l. VII, c. 32 (p. 714).

⁵ Homil. 8. in Levit. c. 4 (tom. II, p. 230).

9. in Numer. c. 8 (p. 300).

Comment. in Ps. 1, 5 (p. 533—537).

in Is. 26, 19 (tom. III, p. 105).

Homil. 18. in Jerem. c. 4 (p. 244).

Comment. in Matth. tom. 10, c. 20 (p. 467).

tom. 14, c. 9 (p. 627).

tom. 15, c. 22 (p. 685).

tom. 17, c. 29—35 (p. 809—830).

So zahlreich diese Stellen sind, so schwierig ist es, aus ihnen die reine Lehre des Origenes von der Auferstehung zu gewinnen, da gerade in diesem Punkte seine Ansichten mitunter dunkel und verworren sind, und zudem seine Werke zum Teil ungetreu übersetzt oder sogar gefälscht wurden.¹ Daraus erklärt sich denn auch teilweise der langjährige und noch jetzt nicht ganz entschiedene Streit,² welches eigentlich die wahre Meinung des Origenes über unsern Lehrsatz gewesen sei. — Auch das Folgende soll nur ein Beitrag zur Klarstellung der origenistischen Auferstehungslehre liefern.

Nach Hieronymus³ bekämpft Origenes in seinen Ausführungen über unsern Lehrpunkt einen doppelten Irrtum: einmal die Leugnung der Auferstehung seitens der Häretiker, sodann die grobsinnliche Vorstellung einzelner Gläubigen. Ersteren gegenüber bemüht er sich, die Thatsächlichkeit und Möglichkeit einer leiblichen Wiederherstellung nachzuweisen; letztere sucht er von der Wirklichkeit und Notwendigkeit einer leiblichen Umgestaltung zu überzeugen.

Den Gnostikern, welche die Auferstehung im allegorischen Sinne deuteten, macht Origenes unter Berufung auf die heilige Schrift klar, dass unter Auferstehung nicht die der Geister, sondern der Leiber zu verstehen sei. Wenn wir sie fragen, sagt er, wer denn zukünftig aufersteht, so müssen sie doch antworten, die Leiber. Denn der Apostel Paulus lehrt ausdrücklich: Gesäet wird ein tierischer Leib, auferstehen wird ein geistiger Leib,⁴ „damit niemand meine, die Seele sei es, die gesäet wird.“⁵ Origenes will also die Auferstehung als eine leibliche verstanden wissen. Ihre Thatsächlichkeit ausführlich nachzuweisen, hält er im Hinblick auf die vielen Zeugnisse der heiligen Schrift für überflüssig. Nur einen Vernunftgrund führt er an, den er aus der Idee der göttlichen Gerechtigkeit ableitet.

¹ Vgl. Nirschl, Patrologie u. Patristik, Bd. 1, S. 237, Note 2.

² Vgl. die Schrift des Aloysius Vincenzi über des Origenes Lehre u. Schriften; ebenso die Kritik dieses Werkes im „Katholik“ Jahrg. 1866. II. Hälfte, S. 291 ff.

³ Hieron., Ep. 38. ad Pammach.: Dicit Origenes in pluribus locis . . . duplicem errorem versari in ecclesia, nostrorum et haereticorum.

⁴ 1. Kor. 15, 44.

⁵ Comment. in Is. 26, 19 . . . Ne quis putaret, animam esse, quae seminatur; cf. Comment. in Ps. 1, 5.

„Müsste es nicht ungeeignet erscheinen,“ so argumentiert er, „dass der Leib, wenn er um Christi willen Wunden getragen und mit der Seele Folterpeinen, Gefängnis, Bande, Geisselstreiche, den Tod durch das Feuer oder Schwert, die Bisse wilder Tiere, das Kreuz oder andere Qualen erduldet hat, eine Belohnung für solche Kämpfe nicht erhielte? Wenn bloss die Seele, die doch nicht allein gestritten, die Krone erlangte, und das Gefäss, welches ihr mit grosser Anstrengung gedient hat, keinen Lohn für Kampf und Sieg empfinde? Müsste es nicht vernunftwidrig sein, wenn das Fleisch, welches den natürlichen bösen Trieben und der ihm innewohnenden Lüsternheit um Christi willen Widerstand geleistet und die Virginität mit gewaltigem Kampfe bewahrt hat, welches hiebei ebenso, wenn nicht mehr wie die Seele beteiligt war, zur Zeit der Belohnung als unwürdig verworfen und nur die Seele mit der Siegeskrone geschmückt würde? Das hiesse ohne Zweifel, Gott einer gewissen Ungerechtigkeit zeihen.“¹ Weit entfernt also, dass Origenes die Auferstehung der Toten leugnet, sucht er sie vielmehr zu verteidigen und zu begründen. Mit Unrecht halten ihm deshalb seine Gegner vor, er habe mit den Doketen und Gnostikern das Auferstehungsdogma geleugnet. Ausdrücklich weist er diesen Vorwurf unter entschiedener Berufung auf die Glaubensquellen zurück mit den Worten: „Es schöpfe auf Grund unserer Äusserungen niemand den Verdacht, als gehörten wir zu denjenigen, welche, obwohl sie sich Christen nennen, dennoch das durch die Schrift gewährleistete Dogma von der Auferstehung verwerfen. Wir halten fest an der Lehre der Kirche Christi und an dem ganzen Inhalte der göttlichen Verheissungen; denn wir wissen, dass Himmel und Erde vergehen werden, und alles, was darin ist, aber nicht die Worte desjenigen, der im Anfange das Wort, und zwar bei Gott, als Gott das Wort war.“² — Somit steht ausser allem Zweifel, dass Origenes eine Auferstehung der Toten gelehrt hat.

Wie die Thatsächlichkeit der Auferstehung überhaupt, so verteidigt er auch insbesondere die Wesensidentität der auferstandenen Leiblichkeit mit der früheren. „Unverständige und Ungläubige,“ sagt er, „sind zwar der Meinung, dass unser

¹ Fragm. l. I. de resurr.

² Contr. Cels. l. V, c. 23.

Fleisch nach dem Tode gänzlich zu grunde geht, so dass nichts mehr von seiner Substanz übrig bleibt. Wir aber, die wir an dessen Auferstehung glauben, nehmen nur eine Umwandlung desselben im Tode an; sein Wesen aber wird gewiss bleiben und nach dem Willen des Schöpfers zur bestimmten Zeit wieder ins Leben gerufen werden.“¹

Nach Origenes ist also die Substanz des Leibes dieselbe, im Tode wie in der Auferstehung. Für diese seine Ansicht beruft er sich auf das Ansehen der kirchlichen Lehre und der heiligen Schrift mit den Worten: „Die Kirche nimmt nicht nach dem Vorgange einzelner Philosophen neben diesem Körper, welcher aus vier Elementen besteht, einen etwaigen fünften Körper an, welcher ganz anders und von unserm jetzigen Leibe ganz verschieden ist. Die heilige Schrift gibt dafür nicht den geringsten Anhaltspunkt, und der Zusammenhang der Dinge lässt die Annahme ebensowenig zu, da der Apostel ausdrücklich erklärt, dass bei der Auferstehung nicht ganz neue Leiber gegeben, sondern dieselben Leiber, welche wir hienieden getragen, in bessere umgewandelt, uns wieder zu eigen werden sollen. Denn er sagt: Gesäet wird ein tierischer Leib, auferstehen aber wird ein geistiger Leib.“² Auch spekulativ sucht der gelehrte Alexandriner die wesentliche Identität des Auferstehungsleibes zu begründen, und zwar zunächst aus der Idee der göttlichen Gerechtigkeit; diese verlangt nämlich, dass wir in demselben Leib Lohn oder Strafe erhalten, in welchem wir Verdienst oder Missverdienst gesammelt haben.³ Das Gleiche folgert er aus dem Begriffe „Wiedererstehung.“ „Wissen wir einmal,“ so argumentiert er, „dass wir Körper annehmen werden, und dass die zerfallenen Leiber auferstehen — denn auferstehen kann eigentlich nur, was vorher zerfallen ist — so ist kein

¹ De princ. l. III, c. 6, n. 5: Caro nostra ab imperitis et infidelibus ita post mortem deperire existimatur, ut nihil prorsus reliquum substantiae suae habere credatur. Nos vero, qui resurrectionem ejus credimus, imutationem ejus tantum modo per mortem factam intelligimus, substantiam vero eius certum est permanere, et voluntate creatoris sui certoque tempore rursus reparari ad vitam.

² De princ. l. III, c. 6, n. 6.

³ Fragm. de res. ex Hier. ep. 38. ad Pammach.: Neque enim fas est, ut in aliis corporibus animae peccaverint, in aliis torqueantur; nec justi judicis, alia corpora pro Christo sanguinem fundere, et alia coronari.

Zweifel, dass sie darum auferstehen werden, damit wir wieder damit bekleidet werden. Eines folgt aus dem andern. Stehen die Körper auf, so stehen sie ohne Zweifel zu unserer Bekleidung auf, und wenn wir je wieder in Körpern leben, so müssen es unsere eigenen sein.“¹ Endlich führt er noch als Analogiebeweis das Vorbild des wiedererstandenen Heilandes an, den er mit dem Apostel² „Erstling der Entschlafenen“ nennt, und „welcher mit demselben Leibe, den er aus Maria angenommen, auferstanden ist.“³ Seine Beweisführung schliesst er dann folgendermassen: „Wir bekennen eine Auferstehung derjenigen Leiber, welche in die Gräber gelegt und in Staub zerfallen sind, eine Auferstehung des Paulus, des Petrus und jedes einzelnen in seinem eigenen Leibe.“⁴ Nach diesen klaren und bestimmten Worten ist jeder Zweifel, ob Origenes die individuelle Identität des im Tode abgelegten und wiedererweckten Leibes gelehrt habe, unberechtigt.

Eine andere Frage dagegen ist es, worin unser Autor das Wesen der individuellen Identität erblickt hat. Bei der vorherrschend spekulativen Geistesrichtung des Origenes ist von vornherein zu erwarten, dass er diese schwierige Frage eingehend erörtert, zumal von ihrer Beantwortung zugleich die Widerlegung der Einwände gegen die Möglichkeit der Auferstehung abhängt. Er gibt sich denn auch sichtlich Mühe, seine Aufgabe vollkommen zu lösen, und zwar sowohl in negativer, wie positiver Weise.

Zunächst bekämpft er nämlich mit scharfem Sarkasmus die „einfältige und seichte“ Behauptung, dass alle Stoffe des früheren Leibes zur Auferstehung notwendig seien. „Fragt man nämlich die Vertreter dieser Ansicht,“ so argumentiert er, „was denn eigentlich auferstehen werde, so antworten sie, die Leiber, mit denen wir jetzt umkleidet sind. Fragt man weiter, ob diese Leiber in ihrer ganzen Wesenheit auferstehen werden, so erwi-

¹ De princ. l. II, c. 10, n. 1: Si certum est, quod corporibus nobis utendum sit, et corpora, quae ceciderunt, resurgere praedicantur — non enim proprie resurgere dicitur nisi id, quod ante ceciderit — nulli dubium est idcirco ea resurgere, ut his iterum ex resurrectione induamur.

² 1. Kor. 15, 20.

³ Fragm. l. II. de res. ex apol. Pamph.

⁴ Fragm. de res. ex Hier. ep. 38. ad Pammach.: Resurrectionem corporum confitemur eorum, quae in sepulchris posita sunt dilapsaque in cineres: Pauli Pauli, et Petri Petri, et singula singulorum.

dern sie ohne Bedenken bejahend. Wenn man nun auf ihre Vorstellung ganz eingeht und das weitere Bedenken geltend macht, ob denn auch all jenes Blut wiederkehre, welches aus einer geöffneten Ader geflossen, und alles Fleisch und alle Haare, welche je gewachsen, oder nur diejenigen, welche bei unserm Hinscheiden vorhanden waren, so helfen sie sich mit der Phrase, dass man Gott überlassen müsse, zu thun, was er wolle.“ — „Die tiefer Denkenden unter ihnen jedoch,“ fährt Origenes fort, „behaupten, um nicht die Wiederkehr alles aus unserm Körper geschiedenen Blutes annehmen zu müssen, der Leib werde in dem Zustande, in dem er stirbt, auferstehen. Diesen geben wir jedoch zu bedenken, dass die Natur des Leibes überhaupt veränderlich ist, und die Nahrung, die er genießt, sich ihm assimiliert. Demnach sind auch unsere Leiber wandelbar und sie würden, von fleischfressenden Vögeln oder wilden Tieren verzehrt, in den Leib derselben übergehen. Jene Tiere könnten aber wieder von andern Menschen oder Tieren verspeist werden und sich so in den Leib dieser Menschen oder Tiere umwandeln. Da sich nun dieser Prozess wiederholen und mithin derselbe Leib ein Bestandteil mehrerer Menschen werden könnte, so müsste man schliesslich fragen, welchen er bei der Auferstehung angehören würde.“¹

Demzufolge verwirft Origenes einmal die Ansicht, dass der Auferstehungsleib alle jene Stoffteile wieder in sich vereinigen müsse, die er hienieden im Verlaufe seiner Entwicklung besessen. Die Ungereimtheit erblickt er besonders in der Konsequenz dieser Annahme, derzufolge bei der Auferstehung ganz monströse Leiber zum Vorschein kommen müssten. Aber auch eine Wiederkehr wenigstens derjenigen Stoffteile, die im Augenblicke des Todes unsern Leib gebildet haben, will er nicht gelten lassen. Denn dagegen spreche die Schwierigkeit, dass unser Leib auf dem Wege der Assimilation Eigentum anderer Menschenleiber werden könnte. Origenes leugnet also sowohl die totale, wie partielle Identität der Leibesstoffe und doch hat er, wie wir gesehen, die individuelle Identität des im Tode abgelegten und wiedererweckten Leibes gelehrt. Kann er aber diese ohne Widerspruch festhalten? Hören wir, wie er selbst seine Ansicht entwickelt und zu begründen sucht.

¹ Comment. in Ps. 1, 5.

Wenn auch die materiellen Elemente unseres Leibes, sagt er, wie in einem beständigen Flusse sich befinden, so bewahrt doch die Gestalt, welche wie ein Kennzeichen unserm Leibe eigen ist, ihre Identität. Die Züge eines Petrus oder Paulus, durch die sie sich von allen andern unterscheiden, bleiben stets dieselben. Narben, Sommerflecken und andere Dinge, die dem Leibe jedes einzelnen eigen sind, erhalten sich von Jugend auf.¹ „Wie nun,“ so folgert er, „die Gestalt bis zum Ende dieselbe bleibt, wenn auch die eigentümlichen Formen noch so verschieden zu sein scheinen, so ist auch in dem Punkte, von welchem wir handeln, anzunehmen, dass die gegenwärtige Gestalt des Leibes durchaus dieselbe ist wie die zukünftige.“²

Origenes schliesst also die materiellen Bestandteile, weil sie einem fortwährenden Stoffwechsel unterworfen sind, von der Identität des Auferstehungsleibes aus, hält dagegen die der äusseren Gestalt fest, da letztere auch hienieden trotz des stetigen Umsatzes der Leibesstoffe immer dieselbe bleibe.

Neben diesem einen Moment der Identität begegnen wir bei Origenes noch einem zweiten. Er nimmt nämlich im Anschlusse an das vom Apostel Paulus gebrauchte Bild vom Samenkorne an, dass auch unserm Leibe ein gewisser Lebenskeim inne wohne, welcher dereinst das Substrat für den Auferstehungsleib abgeben werde. „In jedes Samenkorn,“ sagt er, „ist durch Gottes Schöpferkraft ein Lebenskeim gelegt, der in dem ersten Ansätze des Marks das werdende Gebilde enthält. Die Höhe des Baumes, seinen Stamm, seine Zweige, seine Früchte und Blätter sieht man nicht im Samenkorne, und doch sind sie im Keime desselben enthalten. So liegen auch im Lebenskeime der menschlichen Körper gewisse ursprüngliche Ansätze einer künftigen Auferstehung, die als Keimstoff der Toten im Schosse der Erde erhalten werden. Wenn nun der Tag des Gerichtes anbricht, und bei der Stimme des Erzengels und dem Schalle der letzten Posaune

¹ Comment. in Ps. 1, 5: *Κἄν ῥουστὴ ἦν ἡ φύσις τοῦ σώματος, τῷ τὸ εἶδος τὸ χαρακτηρίζον τὸ σῶμα ταῦτόν εἶναι· ὥς καὶ τοὺς τύπους μείνειν τοὺς αὐτοὺς, εἰς τὴν ποιότητα Πέτρου καὶ Παύλου τὴν σωματικὴν παριστάνοντας· καθ' ἣν ποιότητα καὶ οὐλαὶ ἐκ παίδων παραμένουσι τοῖς σώμασιν, καὶ ἄλλα τινὰ ἰδιώματα, φακοί.*

² Ib.: *Ὡσπερ δὲ τὸ εἶδος ἐστὶ μέχρι τοῦ πέρατος, κἄν οἱ χαρακτῆρες δοκῶσι πολλὴν ἔχειν παραλλαγὴν· οὕτως νοητέον καὶ ἐπὶ τοῦ παρόντος, εἶδος ταῦτόν εἶναι τῷ μέλλοντι.*

die Erde erbebt, so wird alsbald der Same sich regen, und in einem Augenblicke werden aus demselben die Toten hervorkeimen.“¹

Was Origenes unter diesem Lebenskeime versteht, darüber geben verwandte Stellen einigermaßen Aufschluss.² Er ist ihm das Prinzipielle des menschlichen Körpers, dem er Gestalt und Form verleiht. Tod und Verwesung kann ihn nicht berühren, mag auch die grobmaterielle Hülle in Staub zerfallen. Göttlicher Einfluss erhält ihn bis zum Tage des Gerichtes, an dem er auf Gottes Geheiss den verwesten Leib wiedergebiert. — Infolge der numerischen Identität dieses Lebenskeimes sei dann der Auferstehungsleib selbst mit dem früheren der Zahl nach identisch.³

Das also ist die Antwort, die Origenes gibt auf die oben gestellte Frage, worin er das Wesen der individuellen Identität erblickt. Nicht die materiellen Bestandteile, sondern ein im menschlichen Leibe liegender Lebenskeim und die ihm entsprechende äussere Gestalt bilden nach ihm die wesentlichen Momente der Identität des Auferstehungsleibes mit dem jetzigen.⁴

Gegen diese origenistische Auffassung der Wesensidentität erheben sich jedoch manche Bedenken. — Einmal steht sie im bestimmten Gegensatze zur Lehre der früheren Väter. Diese suchten nämlich alle ohne Ausnahme die Identität des Auferstehungsleibes in den materiellen Bestandteilen, in die der Leib nach dem Tode zerfällt. Origenes gibt dagegen die stoffliche

¹ Fragm. de res. ex Hieron. ep. 38. ad Pammach.

² Contra Celsum l. V. c. 23: Λέγομεν γὰρ ὡς περ ἐπὶ τοῦ κόκκου τοῦ σίτου ἐγείρεται στάχυς, οὕτω λόγος τις ἔγκειται τῷ σώματι, ἀφ' οὗ μὴ φθειρομένου ἐγείρεται τὸ σῶμα ἐν ἀφθαρσίᾳ.

De princ. l. II, c. 10, n. 3: Nostra corpora velut granum cadere in terram putanda sunt, quibus insita ratio ea, quae substantiam continet corporalem, quamvis emortua fuerint corpora et corrupta atque dispersa, verbo tamen Dei ratio illa ipsa, quae semper in substantia corporis salva est, erigat ea de terra et restituat ac reparaet, sicut ea virtus, quae est in grano frumenti, post corruptionem eius et mortem reparat ac restituit granum in culmi corpus et spicae. Cf. Fragm. l. II. de resurr. ex apol. Pamph. — Origenes bezeichnet also diesen Lebenskeim als λόγος, λόγος ἐγκείμενος, auch λόγος σπέρματος und σπερματικός. Hieronymus übersetzt ratio, ratio insita.

³ Vgl. Ramers, Des Origenes Lehre von d. Auferstehung d. Fleisches, S. 39 ff.

⁴ Vgl. Schwane, Dogmengeschichte der vornicänischen Zeit, S. 372 ff.

Identität preis, weil er sie den Einwendungen vom beständigen Stoffwechsel und der Assimilation gegenüber nicht halten zu können glaubt.¹

Er sah wohl selbst ein, dass er damit zu weit gegangen. Denn er sucht dem kirchlichen Glaubensbewusstsein, das eben doch zu gebieterisch eine Auferstehung des jetzigen Leibes fordert,² wieder gerecht zu werden durch Annahme eines gewissen Keimes, der sich in den Elementen des Leibes trotz der Auflösung erhalten soll, um zur festgesetzten Zeit aus sich den Auferstehungsleib zu gestalten. Da er die Annahme eines etwaigen fünften, von den vier Elementen, welche nach der alten Naturlehre den menschlichen Leib bilden, verschiedenen Körpers entschieden abweist,³ so kann er darunter nicht etwas Körperliches verstehen. Vielleicht versteht er hierunter die Gestaltungskraft der Seele als der Wesensform des Leibes, die auf Gottes Geheiss in den neuen Verhältnissen der Auferstehungszeit ihren neuen Leib aus dem dargebotenen Stoffe aufbaut. Allein hiegegen scheint zu sprechen, dass Origenes ausdrücklich diesen Lebenskeim eben dem von der Seele geschiedenen, im Schosse der Erde ruhenden Leibe zuschreibt.⁴ Oder verstand er etwa unter diesem λόγος ἐγκείμενος dasselbe, was nach Augustins Vorgang⁵ die Scholastik als „*potentia obedientialis*“ bezeichnet, d. h. die dem Menschenleibe bei seiner ersten Konstitution durch Gottes freie Huld verliehene Anlage zur Unsterblichkeit.⁶ Diese scheint auch Origenes zu fordern; denn nach ihm entsteht der Auferstehungsleib nicht einfachhin kraft dieses Lebenskeimes, sondern auf Gottes Geheiss, d. h. es ist Gottes Eingreifen dazu notwendig. Weil jedoch in der stoischen Philosophie der Begriff des Lebenskeimes eine bedeutende Rolle spielt, so darf man wohl annehmen, dass Origenes denselben aus ihr entlehnte, um mit Hilfe desselben das christliche Auferstehungsdogma zu erklären und als vernunftgemäss darzuthun. Für die stoische Schule ist nämlich der Begriff des Lebenskeimes ebenso charak-

¹ Comment. in Ps. 1, 5. — ² Symbol. Apost. forma Aquilejensis (Denz., Enchir. n. 3): *hujus carnis resurrectionem*. — ³ S. oben S. 67. De princ. l. III, c. 6, n. 6. — ⁴ S. oben S. 70. Hieron., Ep. 38. ad Pamach.: *In ratione humanorum corporum manent quaedam surgendi antiqua principia et quasi ἐντεριώνη, id est seminarium mortuorum sinu terrae confovetur*. — ⁵ Aug., De Gen. ad litt. l. 9, cap. 17, n. 32. — ⁶ Thom. Aq., Comp. theol. c. 104.

teristisch, wie für die platonische der Begriff der Idee und für die aristotelische der der Energie. Um sich die Weltbildung erklären zu können, bedurften die Stoiker auf Grund ihres Axioms: „Aus nichts wird nichts“ und „durch nichts wird nichts“ zweier Prinzipien, des einen, aus welchem, und des andern, durch welches alles geworden war. Das erste Prinzip war ihnen die Materie, welche sie sich leidend und unthätig dachten. Das andere Prinzip, durch welches alles geworden, war eine Gestalt und Form verleihende Kraft; in ihm war wie in einem Samen die Welt präformiert.¹

Dabei bleibt es immerhin bemerkenswert, dass Origenes die Wiedererstehung des Leibes nicht diesem Lebenskeim allein und ausschliesslich zuschreibt, so dass also die Auferstehung ein einfacher Naturprozess wäre, sondern dass er behauptet, nur auf Gottes Geheiss, d. h. durch Gottes übernatürliches Eingreifen, gebäre derselbe den Leib wieder. Es erscheint also die Auferstehung immerhin wieder nicht als blosses Werk der Natur, sondern als das der göttlichen Allmacht, und hierin stimmt er mit den vorausgehenden christlichen Apologeten überein.

Wenn er ferner trotz der preisgegebenen stofflichen Identität doch die individuelle Identität des Auferstehungsleibes für gewahrt ansieht, so kommt dies daher, weil er die stoffliche Identität für etwas Nebensächliches und Indifferentes hält, wie ihm ja der Leib für den Menschen überhaupt als etwas Nebensächliches gilt. Mit Plato ist ihm der Mensch wesentlich Seele, er ist ursprünglich ein Geistwesen;² der Erdenleib ist etwas dem Menschen Hinzukommendes, Zufälliges. Darum glaubt Origenes die ganze und wesentliche Individualität des Menschen in der Seele gewahrt. Demgegenüber ist festzuhalten, dass der Mensch ebenso wesentlich Leib als Seele, ebenso wesentlich leiblich als geistig ist,³ dass der Leib nicht bloss einen integralen, sondern einen Wesensbestandteil des Menschen bildet, dass also die Individualität des Menschen ebenso die Iden-

¹ Ramers, Des Origenes Lehre von der Auferstehung des Fleisches, S. 41.

² Allerdings nicht reines Geistwesen; denn nach Origenes (De princ. I, c. 6, n. 4) ist nur der dreieinige Gott absolut körperlos; der geschaffene Geist aber bedarf aus psychologisch-noëtischen Gründen einer wenn auch noch so feinen Leiblichkeit. Vgl. Schell, Dogmatik, Bd. III, S. 836.

³ Cf. Tert., De res. c. 32: Tam enim corpus homo quam et anima.

tität des Leibes, als die der Seele fordert. Als identisch mit dem Leibe während des Erdenwandels kann aber eben nur jener Auferstehungsleib bezeichnet werden, der sich aus solchen Stoffteilen aufbaut, die je einmal während des Verlaufes des Erdenlebens sei es auf dem grundlegenden Wege der Zeugung, sei es auf dem der Assimilation durch die Nahrung mit der Seele in Wesenseinheit getreten sind.¹

Bisher wurde gezeigt, dass Origenes eine Auferstehung des Leibes, und zwar desselben Leibes, den wir auf Erden getragen, gelehrt und zu begründen versucht hat; sodann haben wir die Art und Weise kennen gelernt, wie er sich selbst den Auferstehungsprozess erklärt und als möglich darzuthun sucht. Dieser apologetische Teil seiner Lehre ist gerichtet gegen die Häresie der Gnostiker, welche Grund und Möglichkeit der Auferstehung nicht einsehen wollten. — Nun wendet er sich gegen die Vorstellung einzelner Gläubigen, welche sich den künftigen Leib in jeder Hinsicht mit dem jetzigen identisch dachten und einen Unterschied und eine Veränderung durchaus nicht zuliessen. Von diesen sagt Origenes: „Die Einfältigen und Fleischsüchtigen behaupten, dass dieselben Gebeine, dasselbe Blut und dasselbe Fleisch am jüngsten Tag wiederauferstehen werde, also ganz dieselbe Gestalt, alle Glieder und das ganze Gefüge des gegenwärtigen Leibes, sodass wir wieder auf den Füßen gehen, mit den Händen arbeiten, mit den Augen sehen, mit den Ohren hören und denselben unersättlichen Bauch mit uns herumtragen werden und einen Magen, der sich abmüht, die aufgenommenen Speisen zu verdauen.“² Diese grobsinnliche Ansicht vom Auferstehungsleibe glaubt Origenes um so entschiedener bekämpfen zu müssen, je mehr sie geeignet war, das Auferstehungsdogma bei den Männern der Wissenschaft in Verruf zu bringen.³

Darum greift er zunächst die buchstäbliche Deutung der von den Gegnern citierten Schriftstellen an; vor allem will er die Vision des Propheten Ezechiel,⁴ welcher die Wiederbelebung der auf dem Felde zerstreuten Totengebeine schaut, im allegorischen Sinne aufgefasst wissen, da hier lediglich die Befreiung Israels aus der babylonischen Gefangenschaft geweissagt werde.⁵ —

¹ Vgl. unten S. 80, Note 2. — ² Fragm. de res. ex Hier. ep. 38. ad Pammach. — ³ De princ. l. II, c. 10, n. 1; c. 11, n. 2. — ⁴ Ezech. 37, 1—14. — ⁵ Comment. in Ps. 1, 5.

Sodann beruft er sich für seine Ansicht, dass der Leib in seiner gegenwärtigen Beschaffenheit sich für das Reich Gottes nicht eigene, sondern zuvor eine Umwandlung erfahren müsse, auf die Worte des Apostels: „Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht besitzen, noch die Verwesung die Unverweslichkeit;“¹ ferner auf den Ausspruch: „Was du säest, ist nicht der zukünftige Leib, sondern ein blosses Samenkorn.“² Zu letzterer Stelle bemerkt Origenes: „Blosses Korn wird in die Erde gelegt, aber was sich aus ihm entwickelt, ist nicht dasselbe; Gott erzeugt aus ihm, nachdem es erstorben, was er will. Auch unsere Leiber werden wie Samenkörner in die Erde gesenkt. Wie aber die Ähre oder der Baum, welche sich aus dem Samenkorne entwickeln, etwas anderes ist als das Samenkorn, so wird auch der Körper nach der Auferstehung ein anderer sein, als er früher gewesen.“³ Seinen Schriftbeweis schliesst er dann folgendermassen: „Weder wir, noch die göttlichen Bücher lehren, dass die vor langer Zeit Gestorbenen in dem nämlichen Fleische, ohne dass es eine Umwandlung zum Bessern erfährt, wieder aus der Erde hervorgehen und leben werden.“⁴

Aber auch spekulativ sucht Origenes seine Behauptung, dass der Auferstehungsleib anders beschaffen sein müsse wie der jetzige zu begründen. Er geht nämlich von dem Grundsatz aus, dass die Beschaffenheit des Leibes in einem homogenen Verhältnisse zur Beschaffenheit seines Wohnortes stehen müsse. Demgemäss ist die Seele, solange sie an körperlichen Orten weilt, mit einem Körper umkleidet, der diesen Orten angemessen ist; im jenseitigen Leben aber wird sie reinere, ätherische, himmlische Räumlichkeiten bewohnen und darum muss sie auch mit einer feineren und edleren Hülle umkleidet werden.⁵ „Wie wir nämlich,“ sagt

¹ 1. Kor. 15, 50. — ² 1. Kor. 15, 37.

³ Fragm. de res. ex Hier. ep. 38. ad Pammach.; cf. contr. Cels. l. V, c. 18.

⁴ Contr. Cels. l. V, c. 18: Οὐτε μὲν ἡμεῖς, οὐτε τὰ θεῖα γράμματα αὐταῖς φῆσι σαρεῖ, μηδεμίαν μεταβολὴν ἀνειληφυσίαις τὴν ἐπὶ τὸ βέλτιον, ζήσεσθαι τοὺς πάλαι ἀποθανόντας ἀπὸ τῆς γῆς ἀναδύντας. Cf. ib. V, 23; VI, 29.

⁵ Contr. Cels. l. VII, c. 32: Εἰδότες, ὅτι ἡ τῇ ἑαυτῆς φύσει ἀσώματος καὶ ἀόρατος ψυχὴ ἐν παντὶ σωματικῷ τόπῳ τυγχάνουσα δέεται σώματος οἰκείου τῇ φύσει τῷ τόπῳ ἐκείνῳ, ὅπερ ὅπου μὲν φόρει ἀπεκδυσαμένη τὸ πρότερον ἀναγκαῖον μὲν, περίσσειαν δὲ ὡς πρὸς τὰ δεύτερα· ὅπου δὲ ἐπενδυσαμένη, ᾧ πρότερον εἶχεν, δεομένη κρείττονος ἐνδύματος εἰς τοὺς καθαρωτέρους καὶ αἰθερίους καὶ οὐρανίους τόπους; cf. de princ. l. II, c. 11, n. 6.

er, „wenn wir unser Leben im Meere zubringen müssten, notwendig anderer, fischähnlicher Leiber bedürften: so müssen auch diejenigen, welche das Erbe des Himmels antreten und an anderen, von den jetzigen verschiedenen Örtlichkeiten wohnen sollen, notwendig andere Leiber haben.“¹ Dass eine solche Umwandlung des Leibes nicht unmöglich, vielmehr wahrscheinlich sei, lehrt nach Origenes ein Blick auf die Wandelbarkeit der Materie: aus dem Feuer, das einen Gegenstand verzehrt, entsteht mittels des Rauches sowohl Luft, als Wasser, aus dem Wasser Erde und Luft, aus der Luft Feuer und Wasser, aus dem Flüssigen, zum Beispiel dem Öl, das Feuer; aus jeder materiellen Beschaffenheit kann jede andere sich erzeugen. Warum sollte also eine Umgestaltung des Leibes bei der Auferstehung als undenkbar oder unwahrscheinlich erscheinen?² Somit findet auch die Vernunft für möglich und angemessen, was die heilige Schrift bestimmt und klar lehrt, dass der Auferstehungsleib von dem gegenwärtigen verschieden sein müsse.

Allein es fragt sich nun, von welcher Art diese Verschiedenheit ist. Fasste Origenes die auferstandenen Leiber als wesentlich identisch mit den irdischen, so konnte er folgerichtig die Veränderung nur als eine qualitative betrachten. Allein nach dem, was er näher über die Beschaffenheit des Auferstehungsleibes lehrt, ist die Wesensidentität mit dem jetzigen kaum haltbar. Er gibt nämlich folgende Beschreibung: „Der Auferstehungsleib besitzt nicht mehr die Festigkeit des Fleisches, die Flüssigkeit des Blutes, die Stärke der Nerven, das Geflechte der Adern, die Härte der Knochen.“³ Sagt doch der Apostel: „Der Herr wird den Leib unserer Niedrigkeit umgestalten, dass er gleichförmig sei dem Leibe seiner Herrlichkeit.“⁴ Mit dem Worte „umgestalten“, so interpretiert Origenes, soll ausgedrückt werden, dass jede Verschiedenheit der Glieder, deren wir uns jetzt bedienen, aufhören wird. Jetzt sehen wir mit den Augen, hören mit den Ohren, arbeiten mit den Händen, gehen mit den

¹ Comment. in Ps. 1, 5.

² De princip. l. II, c. 1, n. 4.

³ Fragm. de res. ex Hieron. ep. 38. ad Pammach.: Soliditas carnum, sanguinis liquor, crassitudo nervorum venarumque perplexio et ossium durities denegatur.

⁴ Phil. 3, 21.

Füssen; in jenem geistigen Leibe aber werden wir ganz sehen, ganz hören, ganz arbeiten und ganz wandeln.¹ Ist aber die Totalität des Auferstehungsleibes Auge und Ohr, Thätigkeit und Bewegung, so fehlen ihm selbstverständlich auch die Organe, die hienieden zur Ernährung des einzelnen und zur Fortpflanzung des Menschengeschlechtes notwendig waren. „Wozu nämlich Zähne, wenn es keine Speisen zu zermalmen, wozu ein Unterschied des Geschlechtes, wenn es keine Ehe mehr gibt? Dort wird man weder zur Ehe nehmen, noch zur Ehe geben, sondern die Auferstandenen werden sein wie die Engel im Himmel.“²

Origenes bestimmt also die Beschaffenheit des Auferstehungsleibes negativ dahin, dass er ihm jede wahrnehmbare Materie: Fleisch und Blut, Knochen und Nerven, die Sinneswerkzeuge, insbesondere aber die Organe der Ernährung und Fortpflanzung abspricht. — Mit dieser seiner Ansicht befindet sich Origenes in entschiedenem Gegensatze zu den bisherigen Vätern, die bei aller Verklärung doch die Integrität des Auferstehungsleibes gewahrt wissen wollten. Zwar sind später dem Origenes einige Väter wenigstens in der Leugnung des Geschlechtsunterschiedes gefolgt; weitaus die meisten jedoch hielten an der Unversehrtheit des Auferstehungsleibes nach allen seinen Organen fest. Hieronymus zum Beispiel tritt der origenistischen Ansicht also entgegen: „Wo Fleisch und Blut, da ist auch ein Unterschied des Geschlechtes; wo aber ein Unterschied des Geschlechtes, da ist Johannes Johannes und Maria Maria. Dass sie heiraten werden, ist nicht zu fürchten, da sie schon vor ihrem Tode in dem Geschlechte ohne die Werke des Geschlechtes gelebt haben. Wenn es heisst, sie werden weder heiraten, noch verheiratet werden, so wird das von jenen gesagt, welche zwar heiraten können, aber thatsächlich nicht heiraten. Denn niemand sagt von den Engeln, sie heiraten nicht, noch werden sie verheiratet.“³

Von den positiven Eigenschaften, die dem Auferstehungs-

¹ Fragm. de res. ex Hier. ep. 38. ad Pammach.: Nunc oculis videmus, auribus audimus, manibus agimus, pedibus ambulamus; in illo autem corpore spirituali toti videbimus, toti audiemus, toti operabimur, toti ambulabimus.

² Ib., Quo enim dentes, si cibi non molendi sunt, quo membra genitilia, si nuptiae non erunt? Cf. Comment. in Matth., tom. XVII, n. 30. 33. 35.

³ Hieron., Ep. 61. ad Pammach.

leibe eignen werden, betont Origenes besonders die Unsterblichkeit und Geistigkeit. Der Tod, sagt er, wird keine Macht mehr haben über den auferstandenen Leib; denn er wird unverweslich und unsterblich sein: „Verwesliches wird gesäet, Unverwesliches wird auferstehen.“¹ Wäre nämlich der Leib, nachdem er erstanden, wieder sterblich, so würde ja die Auferstehung selbst eitel und überflüssig sein.² — Ferner ist nach Origenes der Auferstehungsleib den Sinnen nicht mehr wahrnehmbar, kann weder mit den Händen berührt, noch mit den Augen gesehen werden; auch unterliegt er nicht mehr dem Gesetze der Schwere und ist durch keinen körperlichen Widerstand mehr hemmbar.³ Letzteres ist verbürgt durch die Qualität des verklärten Leibes Christi, der durch verschlossene Thüre ging und beim Brechen des Brodes verschwand.⁴

Die genannten Eigenschaften im negativen wie positiven Sinne legt Origenes den Leibern aller Erstandenen ohne Ausnahme bei. Jedoch macht er einen grossen Unterschied zwischen dem Auferstehungsleibe der Gerechten und dem der Gottlosen. Die Frommen, sagt er, welche auf Erden rein und unbefleckt gelebt haben, werden einen Leib erhalten, so lichtvoll und strahlend, dass er selbst die leuchtendsten Himmelskörper an Glanz übertreffen wird; und eine Wohnung wird ihnen zu teil, von welcher der Apostel sagt: „Kein Aug hat es gesehen, und kein Ohr gehört, und in keines Menschenherz ist es gekommen, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben.“⁵ Die Gottlosen dagegen, welche die Finsternis des Irrtums und die Nacht der Unwissenheit geliebt, werden umkleidet mit einem dunkeln und finstern Leibe, der fähig ist, die gebührende Strafe zu erleiden, ohne durch sie, weil unverweslich geworden, aufgelöst oder vernichtet zu werden.⁶ Die Ver-

¹ 1. Kor. 15, 42.

² De princ. l. II, c. 10, n. 1: Vanum videbitur et superfluum resurgere quemquam a mortuis, ut iterum moriatur.

³ Fragm. de res. ex Hieron. ep. 38. ad Pammach.: Aliud nobis spiritale et aethereum promittitur, quod nec tactui subjacet nec oculis cernitur, nec pondere gravatur.

⁴ Ib.

⁵ De princ. l. III, c. 6, n. 4; vgl. 1. Kor. 2, 9.

⁶ De princ. l. II, c. 10, n. 8: Sicut sancti corpora sua, in quibus sancte et pure in hujus vitae habitationibus vixerunt, lucida et gloriosa ex resurrectione suscipient, ita et impii, quippe qui in hac terra errorum

schiedenheit der auferstandenen Leiber findet Origenes ausgesprochen in den Worten des Apostels: „Nicht ist jedes Fleisch dasselbe Fleisch, sondern ein anderes ist wohl das der Menschen, ein anderes aber das der Tiere, anderes aber das der Vögel, anderes aber das von Fischen. Und es gibt himmlische Körper und irdische; aber eine andere wohl ist die Herrlichkeit der himmlischen, eine andere aber die der irdischen.“¹ Zu dieser Stelle bemerkt Origenes: „Wie nicht zu glauben ist, dass der Sünder einen Tierkörper, den eines Vogels oder Fisches erhalten werde, so werden auch die, welche in Herrlichkeit auferstehen, nicht die Gestalt der Sonne, des Mondes oder der Sterne haben;² nur gleichnisweise will der Apostel lehren, dass die einen nach Massgabe ihrer Verdienste grössere Ehre, höheren Glanz und glücklichere Wohnungen erhalten, die andern aber im Verhältnisse zu ihren Sünden in einen Zustand übergehen werden, welcher an Unwürdigkeit und Niedrigkeit dem der verachteten Tiere vergleichbar ist.“³

Damit sind wir am Ende der origenistischen Lehre von der Auferstehung. Entspricht dieselbe auch nicht in allen Punkten der vorherrschend theologischen Lehre, so stimmt sie doch im wesentlichen mit dem Dogma überein. Origenes lehrt nicht bloss die Thatsächlichkeit, Allgemeinheit und Möglichkeit der Auferstehung, er hält auch fest an der individuellen Identität des Auferstehungsleibes mit dem jetzigen.⁴ Freilich kommt er bei der näheren Bestimmung dieser Identität in Verlegenheiten, weil er sie mit seiner Ansicht über die Materie nicht zu reimen weiss. Allein solange die Kirche nicht erklärt hat, wie der Glaubenssatz⁵ von der wesentlichen und individuellen Identität *tenebras et noctem ignorantiae dilexerunt, obscuris et atris post resurrectionem corporibus induantur*. Cf. *Fragm. l. II. de res. ex apol. Pamph. Comment. in Ps. 1, 5; in Is. 26, 19.*

¹ 1. Kor. 15, 39. 40.

² Letztere Worte widersprechen direkt der Behauptung, Origenes habe gelehrt, dass die Auferstehungsleiber der Seligen rund seien (*de oratione n. 31*). Man hat wohl die Ansicht der späteren Origenisten (*Concil. V. contra Orig. can. 10*) mit der des Origenes selbst verwechselt; vgl. „*Theol. Literaturblatt*“, I. Jahrg. S. 451.

³ *Fragm. l. II. de res. ex apol. Pamph. — Contra Celsum l. IV, cc. 30. 57. — Homil. 10. in Jos. n. 1.*

⁴ Vgl. oben S. 66 ff.

⁵ Vgl. alle kirchlichen Symbolen und Glaubensregeln.

näher zu verstehen sei,¹ ist diese Frage, welche den innersten Kern des für die Vernunft unerforschlichen Geheimnisses bildet, der wissenschaftlichen Forschung überlassen. Dieselbe hat denn auch bei den verschiedenen Theologen verschiedene Beantwortung gefunden.²

Dasselbe gilt auch von der Frage nach der näheren Beschaffenheit des Auferstehungsleibes. Wenn Origenes stark die leibliche Vergeistigung betont, so erklärt sich das zum Teil aus seiner Polemik gegen die grobsinnliche Vorstellung einzelner Gläubigen.

¹ Simar, Dogmatik § 168, 4.

² Bautz, Die Lehre vom Auferstehungsleibe, S. 96: Theorien und Erklärungsversuche. — Die numerische oder individuelle Identität ist unzweifelhaft Dogma; ob auch die stoffliche, hängt zunächst von der Beantwortung der philosophischen Frage ab, worin das Individuationsprinzip zu suchen sei. Betrifft dieses, wie weitaus die meisten katholischen Philosophen und Theologen annehmen, die Form (Seele) und Materie (Leib), dann ist auch die stoffliche Identität des Auferstehungsleibes als ein wesentliches Moment des kirchlichen Dogmas festzuhalten. Vgl. Suarez, Metaph. Disp. 5. sect. 6. n. 15: Haec materia et haec forma erunt principia physica individui et individuationis ejus. — Kleutgen, Phil. der Vorzeit, I. n. 178. — Thom. Aq., Suppl. III. q. 79. a. 1. — Simar, a. a. O. — Oswald, Eschatologie, 5. Aufl. S. 306 ff.; seine interessante Auseinandersetzung mit Bautz schliesst Oswald also (S. 309, Fussnote): Für meine Person sage ich mich nunmehr von jener „laxern“ Auffassung (so nannte ich sie) entschieden los. Denn in der That scheint mir Herr B. den Beweis erbracht zu haben, dass die Offenbarungslehre von der Selbigkeit des Auferstehungsleibes mit dem gegenwärtigen von Vätern und Theologen stets durchweg im Sinne stofflicher, wenn auch nur relativer Identität aufgefasst worden ist. Diese übereinstimmende Erklärung der Väter und Theologen, gegen welche der Dissensus einiger weniger Philosophen und Theologen auch meines Erachtens nicht aufkommen kann, ist mir persönlich massgebend und heilig genug, um mich verpflichtet zu erachten, meine Überzeugung derselben zu konformieren; und muss ich daher zur Entschuldigung meiner frühern Darstellung das offene Geständnis ablegen, dass ich um eine so konstant überlieferte Auffassung des Lehrstückes nicht gewusst habe.

Erklärt man dagegen die Existenz oder den actus subsistentiae, d. h. das Ich, als das alleinige Individuationsprinzip, dann ist „die Aneignung der gesamten Stoffmasse dieses Erdenleibes und Erdenlebens oder eines beliebigen Stofftheiles an den Auferstehungsleib vom Dogma nicht gefordert, aber auch, soweit sie überhaupt durchführbar ist, nicht auszuschliessen.“ So Schell, Katholische Dogmatik, Bd. III, S. 849 nach sinnverwandtem Vorgange des Origenes, Durandus und Lacordaire. — Bei letzterer Auffassung fallen die aus dem beständigen Stoffwechsel, der Assimilation und Anthropophagie sich ergebenden Bedenken von selbst. —

Er will keineswegs die Materie überhaupt, sondern nur die grobe, dichte Materie vom Auferstehungsleibe ausgeschlossen wissen. Nach allem kommen wir zu dem Urteile, dass die Lehre des Origenes von der Auferstehung des Fleisches an und für sich nicht zu beanstanden ist.¹

Dagegen ist die Frage, ob dieselbe mit dem origenistischen Lehrsysteme überhaupt im Einklange stehe, entschieden zu verneinen. Nach Platos Vorgang setzt nämlich Origenes das Wesen des Menschen einseitig in die Seele;² den Erdenleib betrachtet er als eine Erscheinungsform des Bösen, sofern derselbe dem im vorirdischen Dasein gefallenem Geiste zur Bestrafung und Läuterung diene.³ Hienieden befinde sich die Seele im Leibe wie in einem Kerker, von dem sie jedoch durch den Tod befreit und ihrem früheren Zustande näher gebracht werde.⁴ — Wie ist nun mit dieser origenistischen Auffassung des Verhältnisses von Leib und Seele eine spätere Auferstehung vereinbar? Muss letztere nicht als zwecklos, ja als zweckwidrig erscheinen?

Die Auferstehung des Fleisches steht aber auch im Widerspruche mit der origenistischen Lehre von der Apokatastasis, wonach alles wieder in den ursprünglichen Zustand reiner Geistigkeit zurückversetzt wird. Welchen Sinn hat nämlich die Wiederherstellung des Leibes, wenn dieser selbst in der Form der höchsten Verklärung und Vergeistigung nicht unserm Vollendungszustande entspricht.⁵ Jedenfalls liegt es nicht im Sinne des Origenes, dass der Auferstehungsleib die Eigenschaft der Unsterblichkeit und Unverweslichkeit für die ganze Ewigkeit bewahrt, sondern nur während der Dauer des neuen Weltlaufes, der auf den gegenwärtigen folgt; da aber die geistigen Kreaturen ihre Freiheit behalten und abermals von Gott abfallen können, so sind wieder neue Weltentwickelungen möglich bis zur Rückkehr des Universums in den Uranfang.⁶ Es stimmt demnach die Auferstehungslehre des Origenes mit seinen eigenen anthropologischen und eschatologischen Grundansichten nicht überein.⁷

¹ Vgl. „Theol. Literaturblatt,“ I. Jahrg. S. 451 (Hergenröther). ² S. u. S. 84 ³ De princip. l. II, c. 1, n. 7; l. III, c. 5. ⁴ Contr. Cels. l. I, c. 33; de princ. l. II, c. 9, n. 6; c. 3, n. 2. ⁵ De princip. l. III, c. 6, n. 1; l. I, c. 7, n. 5. ⁶ De princ. l. II, c. 3; l. III, c. 6, n. 3. ⁷ Vgl. auch Atzberger, Christl. Eschatologie der vornic. Zeit, dessen Ausführungen über Origenes (S. 431-449) sich mit den unsrigen wesentlich decken (s. Vorwort).

Dieser Widerspruch findet seine einfache Lösung in dem Bildungsgange des Origenes.¹ Auf der einen Seite war sein wissbegieriger Geist zu stark beeinflusst von der neuplatonischen Philosophie; auf der andern verbot ihm sein tiefgläubiges Gemüt, der kirchlichen Lehre Eintrag zu thun. So stritten in ihm zwei Weltanschauungen, die philosophische und theologische. Hat sich nun auch Origenes mehr als billig von dem Neuplatonismus beeinflussen lassen, so verdient hingegen volle Anerkennung sein sichtliches Bestreben, Philosophie und Theologie in Einklang zu bringen. Noch mehr aber ist anzuerkennen, dass er den Glaubensstandpunkt nie preisgab, dass er die Autorität der Kirche höher achtete als die Resultate wissenschaftlichen Strebens. Davon gibt glänzendes Zeugnis seine Auferstehungslehre, die er, obwohl sie zu seinen philosophischen Ansichten nicht passte, doch in sein System aufnahm. Darum spricht auch diese von ihm mit grossem Scharfsinn entwickelte Doktrin nicht gegen, sondern für die Rechtgläubigkeit des grossen Alexandriners.

b) Der heilige Methodius.

Der heilige Methodius, Bischof von Olympus und Tyrus († um 312), bekämpft die ihm anstössigen Lehren des Origenes in einer eigenen Abhandlung über die Auferstehung, und zwar in Form eines Gespräches zwischen Methodius und Auxentius einerseits, und zwei Origenisten: Proklus und Aglaophon andererseits. Leider ist uns diese Schrift nur in Fragmenten erhalten, welche sich bei Epiphanius² und Photius³ finden. Jedoch ersehen wir daraus soviel, dass sich Methodius zum Gegenstande seiner Angriffe besonders zwei Lehrpunkte des Origenes gewählt hatte: einmal die Bedeutung des jetzigen Leibes, sodann die Beschaffenheit des Auferstehungsleibes.

Unser Vater erblickt den Keim der anstössigen origenistischen Sätze von der Auferstehung in der Lehre über die Präexistenz der menschlichen Seelen. Origenes hielt nämlich eine ursprüngliche Verschiedenheit der geistigen Wesen mit

¹ Möhler, Patrologie, S. 490. 569 ff.

² Fragm. de resurr. apud Epiphanium haeres. 64; ed. Migne, Ser. graec., tom. 18, pag. 265—289, n. 1—16.

³ Fragm. de resurr. apud Photium, Bibl. cod. 234; ed. Migne, tom. 18, pag. 289—328, n. 1—10.

der Idee der göttlichen Gerechtigkeit und Unveränderlichkeit für unvereinbar; vielmehr war er der Ansicht, dass alle Geister in gleicher Vollkommenheit von Gott erschaffen worden seien.¹ Die spätere Abstufung habe ihren Grund in einem vorweltlichen Sündenfall der reinen Geister, die zur Strafe für ihre Schuld in mehr oder minder grobmaterielle Leiber eingeschlossen worden seien.² Daher seine Auffassung, der gegenwärtige Leib des Menschen habe nur die Bedeutung eines Busskerkers für die Seele. —

Dieser Ansicht tritt nun der heilige Methodius mit allem Nachdruck entgegen. Zunächst betont er, dass es im freien Willen Gottes liegt, das Reich der Schöpfung in verschiedene Klassen abzustufen und den gegenseitigen Abstand stets zu wahren „Denn eine andere ist die Klasse der Engel, eine andere die der Thronen, eine andere die der Cherubim, eine andere die der Menschen; und wie die Cherubim nicht in die Klasse der Thronen übergehen können, so auch nicht die Menschen in die der Engel. Denn an dem Orte seiner Klasse muss ein jedes der Geschöpfe bleiben.“³ — Sodann widerlegt er die origenistische Ansicht, der Leib sei eine Fessel der Seele, durch folgendes Dilemma: Entweder ist die Seele durch den Leib an das Böse, oder an das Gute gefesselt. Im ersten Falle wäre aber gerade der Besserungszweck der über die gefallene Menschenseele verhängten Strafe vereitelt; denn kein Arzt gibt dem Kranken ein Heilmittel, wodurch sich die Krankheit noch steigert, viel weniger Gott. Im zweiten Falle begreift man nicht, wie die Seele Kains erst nach ihrer Beleibung die Schuld eines Brudermordes auf sich laden konnte, abgesehen von all den Gräueln, Lastern und Sünden, in welche sich die Menschheit seit jener ersten Blutthat gestürzt hat. Also ist der Leib überhaupt keine Fessel der Seele.⁴

Nach dieser Widerlegung bestimmt Methodius die Bedeutung des materiellen Leibes positiv dahin, dass er denselben als

¹ De princip. l. II, c. 9, n. 6: Quia ergo Deus ipse eorum, quae creanda erant, causa exstitit, in quo nec varietas aliqua, neque permutatio, neque impossibilitas inerat, aequales creavit omnes ac similes, quos creavit, quippe cum nulla ei causa varietatis et diversitatis existeret.

² Ib. l. III, c. 5, n. 4.

³ Epiph. haer. 64 (Migne, Ser. graec., tom. 18, p. 288, n. 10):
 ἡρὴ γὰρ ἐν τῷ ἰδίῳ τῆς ἐξέως αὐτῶν τόπῳ τῶν γεννητῶν ἕκαστον μένειν.

⁴ Phot. Bibl. cod. 234 (Migne ib., p. 292, n. 3).

einen wesentlichen Bestandteil der menschlichen Natur bezeichnet. Weder die Seele allein, sagt er, noch der Leib allein bildet die ganze Menschennatur, sondern das, was sich aus der Verbindung von Seele und Leib zur Einheit der Substanz gestaltet. Darum ist es verkehrt, wenn Origenes mit Plato das Wesen des Menschen ausschliesslich in die Seele verlegt.¹

Ebenso sehr, fährt Methodius fort, fehlt Origenes darin, dass er sich für seine Hypothese von einem vorzeitlichen Dasein der Menschenseelen auf die Worte der Genesis beruft, wonach unter den „Kleidern aus Fellen,“ mit welchen sich die nackten (körperlosen) Menschen nach der Sünde bedeckten, die grobmateriellen Leiber verstanden werden sollen. Eine solche Auslegung steht nämlich im Widerspruch mit den biblischen Aussagen über den der Sünde vorausgehenden Zustand der Menschen. Denn „der Erstgeschaffene selbst bekennt, vor ihrer (der Kleider) Herstellung Fleisch und Gebein zu haben, da er, als er das Weib sah, sprach: Das ist jetzt Bein von meinem Beine und Fleisch von meinem Fleische.“² —

Vielmehr geht aus dem Schöpfungsbericht hervor, dass Gott ursprünglich den Menschen als Menschen, d. h. als ein Wesen, das aus Seele und Leib besteht, erschaffen hat. „Weil Gott wollte, dass der Mensch Mensch sei, schuf er ihn von Anbeginn. . . Mensch aber heisst die Verbindung von Seele und Leib, also wird nicht ausserhalb des Leibes der Mensch sein, sondern mit dem Leibe, damit nicht ein anderer als der Mensch Mensch sei.“³

Damit fällt die origenistische Theorie, die menschlichen Seelen seien erst infolge eines Sündenfalles in materielle Leiber verwiesen worden. Richtig dagegen ist, dass erst infolge der

¹ Ib. (Migne, p. 292, n. 4): "Οτι ἄνθρωπος, φησὶν, λέγεται κατὰ φύσιν ἀληθέστατα οὔτε ψυχὴ χωρὶς σώματος, οὔτ' αὖ πάλιν σῶμα χωρὶς ψυχῆς· ἀλλὰ τὸ ἐκ συστάσεως ψυχῆς καὶ σώματος εἰς μίαν τὴν τοῦ καλοῦ μορφὴν συντεθέν. 'Ο δ' Ὁριγένης τὴν ψυχὴν μόνην ἔλεγεν ἄνθρωπον, ὡς ὁ Πλάτων.

² Epiph. haer. 64 (Migne, p. 268, n. 2): Αὐτὸς πρὸ τῆς κατασκευῆς αὐτῶν ὁ πρωτόπλαστος ὁμολογεῖ καὶ ὅσα ἔχειν καὶ σάρκας, ὁπότε δὴ τὴν γυναῖκα αὐτῷ προσαχθεῖσαν θεασάμενος, Τοῦτο νῦν ὁστοῦν, ἐφώνησεν, ἐκ τῶν ὁστών μου, καὶ σὰρξ ἐκ τῆς σαρκός μου. — Vgl. Genesis 2, 23.

³ Ib. (Migne, p. 280, n. 11): Εἶναι τὸν ἄνθρωπον ἄνθρωπον θέλων ἐξ ἀρχῆς ἐκτίσεν . . . ἄνθρωπος δὲ τὸ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος λέγεται συντεθέν· οὐκ ἔσται ἄρα ἐκ τὸς σώματος ὁ ἄνθρωπος, ἀλλὰ μετὰ σώματος, ἵνα μὴ ἄλλος ἄνθρωπος παρὰ τὸν ἄνθρωπον γεννηθῇ.

Sünde der Tod in die Welt gekommen ist. Allein die zeitweilige Trennung des Leibes von der Seele bildet nach Methodius nur den notwendigen Durchgangspunkt zur Vollkommenheit. „Denn solange der Leib lebt, lebt auch notwendig mit fort die Sünde, deren Wurzel in uns verborgen liegt, mag sie auch von aussen durch das Messer der Abtötung und Zurechtweisung beschnitten werden. Wäre dem nicht so, wäre die Sünde ganz und gar von uns genommen, so würden wir nach der Taufe nicht mehr das Unglück haben, zu sündigen. Nun aber werden wir auch nach der Annahme des Glaubens und nach dem Bade der Heiligung oftmals in Sünden befunden; denn keiner wird sich rühmen, so von Sünden frei zu sein, dass er sich durchaus nicht, auch nicht einmal in Gedanken, vergangen hätte. Daher wird durch den Glauben die Sünde jetzt zwar niedergehalten und unterdrückt, aber nicht völlig mit der Wurzel ausgerottet.¹ Und darum hat Gott den Menschen der Sterblichkeit unterworfen und zum Tode verurteilt, damit mit der Auflösung des Körpers die Sünde von Grund aus zerstört werde, so zwar, dass auch nicht die geringste Faser einer Wurzel übrig bleibe, die neue Sprossen der Sünde hervortreiben könnte.“²

Zur weiteren Widerlegung der falschen Grundanschauung des Origenes, der gegenwärtige Leib sei ein Busskerker der Seele, hält es der heilige Methodius für gut, einige Kongruenzgründe für die Auferstehung des Fleisches zu entwickeln.

Zunächst argumentiert er aus dem Schöpfungszwecke des Menschen kurz und treffend also: „Gott ist es geziemend, alle unsterblichen Arten zu erhalten; unsterblich aber ist der Mensch. Denn es schuf, sagt die Weisheit,³ Gott den Menschen zur Un-

¹ Wie aus dem Zusammenhang hervorgeht, versteht Methodius hier unter „Sünde“ nach Röm. 6, 12; 7, 8 die auch nach der Rechtfertigung im Gerechtfertigten noch verbleibende Neigung zur Sünde, den sogen. fomes (Zunder der Sünde), der dem Menschen anhaftet, so lange er noch im sterblichen Leibe hienieden wandelt (cf. Concil. Trid., sess. V, can. 5; sess. VI, can. 23). Erst der Tod, bzw. die ihm folgende Auferstehung, befreit den Menschen von dieser im Vorwalten des Sinnlichen, der sog. concupiscentia, bestehenden Neigung zur Sünde.

² Epiph. haer. 64 (Migne, p. 269, n. 4. 5): . . . ἵνα δὴ διὰ τῆς ἀναλύσεως τοῦ σώματος ἡ ἁμαρτία κάτωθεν αὐτόπρεμνος πᾶσα διαφθαρῇ, ὥς μηδὲ καὶ βραχύτατον ῥίζης ἔαθῆναι μέγος, ἀφ' οὗ νέαι βλάσται πάλιν ἁμαρτημάτων ἀναβλύζονται.

³ Weish. 2, 23.

sterblichkeit und zu einem Bilde seiner Ewigkeit. Also wird nicht vernichtet der Leib; denn der Mensch besteht aus Seele und Leib.“¹ Dieses Beweismoment sucht Methodius noch zu verschärfen durch den Hinweis auf den Bericht der Genesis über die Entstehungsweise des Leibes. Während es nämlich bei der Erschaffung der übrigen Dinge heisst, dass die Erde oder das Wasser die Pflanzen oder Tiere hervorbringen soll, wird der menschliche Leib unmittelbar von Gottes Hand gebildet; und schon als solcher, meint Methodius, könne er von Natur aus nicht sterblich gewesen sein, weil von dem ewigen, unveränderlichen Gotte unmittelbar wenigstens nur etwas Unsterbliches hervorgerufen werden könne.“² — Ist nun dieses Argument auch nicht ganz richtig, so besteht aber doch, dass der Leib von Gott erschaffen und das herrlichste Kunstwerk der materiellen Schöpfung ist — eine Thatsache, die für die Würde des Leibes und somit für seine Wiedererstehung spricht.

Auch in dem Erlösungswerke Christi, vorzüglich in dem Vorbilde seiner Auferstehung, erblickt der heilige Methodius eine starke Bürgschaft unserer eigenen leiblichen Wiederherstellung. „Wozu,“ fragt er, „nahm Christus Fleisch an, wenn nicht in der Absicht, es zu erlösen und seine Auferstehung zu bewirken? Der Sohn Gottes thut aber nichts zwecklos. Darum nahm er auch nicht umsonst Knechtesgestalt an, sondern zum Zwecke der Auferstehung und Erlösung. Denn in Wahrheit ward er Mensch und in Wahrheit litt er, nicht im Scheine, damit er in Wahrheit als Erstgeborener der Toten erscheine.“³

Nachdem so Methodius aus Gründen der heiligen Schrift und der Vernunft die aus der Theorie des Origenes sich ergebende Geringschätzung des materiellen Leibes zurückgewiesen, geht er zu der andern Frage nach der Beschaffenheit des Auferstehungsleibes über. Hier macht er vor allem dem Origenes zum Vor-

¹ Epiph. haer. 64 (Migne, p. 280. n. 11): Δεῖ τῷ Θεῷ τὰ ἀθάνατα γένη πάντα σώζεσθαι· ἀθάνατος δὲ ὁ ἄνθρωπος. Ἐκτισε γὰρ, φησὶν ἡ Σοφία, τὸν ἄνθρωπον ὁ Θεὸς ἐπὶ ἀφθαρσίᾳ καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας ἀϊδιότητος ἐποίησεν αὐτόν. Οὐκ ἄρα ἀπόλλυται τὸ σῶμα· ὁ γὰρ ἄνθρωπος ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος.

² Epiph. haer. 64, c. 18; vgl. Schwane, Dogmengeschichte der vor-nicänischen Zeit, S. 376.

³ Epiph. haer. 64 (Migne, p. 284, n. 13): Εἰ γὰρ διὰ τὸ μὴ ἐλευθερῶσαι τὴν σάρκα καὶ ἀναστῆσαι σάρκα ἐφόρεσεν, τί καὶ περισσῶς σάρκα ἐφόρει, ἣν οὔτε σῶσαι, οὔτε ἀναστῆσαι προήρητο; κ. τ. λ.

wurfe, dass er die Identität der materiellen Bestandteile preisgab und sich mit der blossen Wiederherstellung der äusseren Gestalt begnügte.¹ Die scharfe Scheidung des Leibes von seiner Gestalt lässt Methodius nicht gelten. Nach ihm dürfen beide nicht geschieden, sondern nur unterschieden werden; denn die Gestalt als solche besitzt nichts, an dem sie subsistieren könnte.² Darum ist es verkehrt, von einer Fortdauer der Gestalt zu reden.³ Selbst diese aber auch zugegeben, so kann eine wahre und eigentliche Auferstehung doch nicht im Ernste behauptet werden; denn hat der Auferstehungsleib mit dem früheren nichts gemeinsam als die äussere Gestalt, so besteht zwischen beiden wohl eine Ähnlichkeit, aber keine Identität.⁴

Um das Gesagte zu illustrieren, verweist Methodius auf die Erscheinung des Moses und Elias bei der Verklärung Christi. Bestünde die Auferstehung, sagt er, in nichts anderem als in der Wiedererneuerung der blossen Gestalt, so wäre Moses bereits erstanden. Das aber widerspricht den Worten der heiligen Schrift, wonach Christus „der Erstgeborene der Toten“ ist.⁵ Gegen diesen Grund wende man nicht ein, dass dann auch Lazarus und die übrigen schon vor der Auferstehung Jesu vom Tode Erweckten nicht wirklich auferstanden sind. Denn „diese standen auf, um wieder zu sterben, wir aber reden von denen, die nach ihrer Auferweckung nicht mehr sterben werden.“⁶ Was aber die Erscheinung des Elias betrifft, so liefert sie gerade den thatsächlichen Beweis, „dass unser Fleisch der Unsterblichkeit fähig ist; denn wenn es nicht die Unverweslichkeit erlangen könnte, so wäre es unmöglich in solanger Zeit unversehrt geblieben.“⁷

¹ Phot. Bibl. cod. 234 (Migne, p. 317, n. 12).

² Ib. (Migne, p. 321, n. 14): "Οτι μὴ δύναται χωρίζεσθαι καθ' ὑπόστασιν ἀπὸ τῆς ὕλης ἢ ποιότης . . . ὅταν χωρισθὲν τι ἀπὸ τινος μηκέτι ὑπάρχῃ ὑπόστασιν οὐσίας οὐκ ἔχων.

³ Ib. (Migne, p. 321, n. 15).

⁴ Ib. (Migne, p. 321, n. 16): Τὸ γὰρ ὅμοιον ἕτερον τοῦ ἑαυτοῦ ὁμοίου ὄν, αὐτὸ ἐκείνο τὸ πρῶτον, πρὸς ὃ ἐγένετο, εἶναι οὐ δύναται.

⁵ Offbg. 1, 5.

⁶ Phot. Bibl. cod. 234 (Migne, p. 320, n. 14): Οὗτοι εἰς τὸ καὶ αὖθις ἀποθανεῖν ἀνέστησαν· ἡμεῖς δὲ περὶ τῶν μηκέτι μετὰ τὴν ἔγερσιν διοριζόμεθα τεθνηξομένων.

⁷ Ib.: Εἰ μὴ γὰρ ἀφθαρσίαν ἠδύνατο δεῖξασθαι, οὐκ ἂν οὐδὲ διέμεινεν ἐν ἀπαθείᾳ τοσοῦτον χρόνον.

Aus dieser Polemik geht hervor, dass Methodius die Identität des Auferstehungsleibes keineswegs auf die bloße Erneuerung der früheren Gestalt beschränkt wissen will. Vielmehr entscheidet er sich mit den übrigen Vätern für die stoffliche Identität, die er nun auch kurz begründet.

Schon aus dem Begriffe der Wiedererstehung argumentiert er also: „Die Auferstehung wird nicht von dem, was nicht gefallen, sondern von dem, was gefallen ist, ausgesagt. Es stirbt aber das Fleisch; denn die Seele ist unsterblich. Da also die Seele unsterblich, der Leib aber sterblich ist, so fälschen die, welche sagen, das Fleisch stehe nicht auf, den Begriff der Auferstehung, weil nicht das Stehende, sondern das Gefallene wiederersteht.“¹ Auch vergleicht der Vater die Umgestaltung unseres irdischen Leibes in den verklärten, himmlischen Leib mit der Umgiessung einer bronzenen Statue in eine neue, viel herrlichere und schönere; dabei betont er insbesondere die Identität des Stoffes, mag auch die Qualität desselben eine andere werden.²

Allerdings verhehlt er sich nicht die Schwierigkeiten, welche die menschliche Vernunft in einer Auferstehung desselben Leibes findet; allein er verweist auf analoge Wunder der göttlichen Allmacht, so auf die Erschaffung des ersten Menschen und auf die Bildung seiner Nachkommen im Mutterschosse. „Wenn aus unscheinbarem Samen,“ sagt er, „ein Mensch werden kann, wie sollte nicht vielmehr aus dem bereits gewordenen Menschen wieder ein Mensch werden können? Es ist doch nicht so schwierig, das schon Gewesene wiederzugestalten, als das noch nicht Gewesene ins Leben zu rufen.“³

Wie die stoffliche Identität, so verteidigt Methodius auch die Integrität des Auferstehungsleibes gegenüber der spiritualistischen Richtung des Origenes. Hier sucht er besonders einige Schriftstellen, welche scheinbar für die origenistische Ansicht sprechen, richtig zu deuten. Wenn der Apostel sagt: „Gesäet

¹ Epiph. haer. 64 (Migne, p. 282, n. 12): Καὶ τοίνυν, εἰ ἡ ψυχὴ ἀθάνατος, σῶμα δὲ ὁ νεκρὸς, οἱ λέγοντες ἀνάστασιν μὲν εἶναι, σαρκὸς δὲ μὴ εἶναι, ἀρνοῦνται ἀνάστασιν· ὅτι μὴ ὁ ἐστός, ἀλλὰ τὸ πεπτωκὸς καὶ κλιθὲν διανίσταται.

² Ib. (Migne, p. 272, n. 6).

³ Epiph. haer. 64 (Migne, p. 285, n. 14): Οὐ γὰρ οὕτω (ἄπορον) μετὰ τὸ ἤδη γεγεννημένον καὶ διαλυθὲν ποιῆσαι πάλιν, ὥς μηδέπω γεγεννημένον ἐκ τοῦ μὴ ὄντος κατασκευάσαι.

wird ein tierischer Leib, auferstehen wird ein geistiger Leib;¹ ferner: „Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht besitzen,²“ so will er mit diesen und ähnlichen Ausdrücken nicht die Substanz des Fleisches, sondern nur die fleischlichen Triebe und Begierden vom Himmelreiche ausgeschlossen wissen.³ Ähnlich erklärt Methodius die Worte des Heilandes: „In der Auferstehung werden sie weder heiraten, noch verheiratet werden, sondern sie werden sein wie die Engel im Himmel.“⁴ Die Sadducäer nämlich, welche an die Auferstehung des Fleisches nicht glaubten,⁵ suchten ihren Unglauben zu stützen durch den Hinweis auf eine Ungereimtheit, welche sie aus einer etwaigen Auferstehung folgerten. Darum brachten sie das Beispiel von dem Weibe und den sieben Brüdern vor.⁶ Wäre nun die Ansicht der Sadducäer, bemerkt Methodius, richtig gewesen, so hätte Christus einfach zugestimmt; allein er weist sie ab, indem er nur die Fortsetzung des ehelichen Umganges, nicht aber die Fortdauer der Geschlechter leugnet.⁷ Auch sagt der Herr nicht, sie werden Engel, sondern nur, wie Engel.⁸ Es besteht also zwischen den Auferstandenen und den Engeln keine Gleichheit, sondern nur eine Ähnlichkeit; diese ist aber nicht in der Körperlosigkeit, sondern in der Unsterblichkeit und Klarheit zu suchen.⁹

Damit schliesst Methodius seine Polemik gegen Origenes. Dieselbe bietet zwar an positivem Lehrgehalte nur wenig; auch enthält sie keine originelle Gedanken. Allein der Gesichtspunkt, unter dem hier unser Thema betrachtet wird, ist ein neuer. Methodius hatte nicht wie seine Vorgänger heidnische Philosophen oder eigentliche Häretiker zu bekämpfen, sondern einen Mann, welcher zu demselben Glauben wie er selbst sich bekannte und der in der damaligen Zeit durch seine Gelehrsamkeit das höchste Ansehen in der Kirche genoss.¹⁰ Gleichwohl konnte dies den

¹ 1. Kor. 15, 44. ² 1. Kor. 15, 30.

³ Phot. Bibl. 234 (Migne, p. 312, n. 5): Σάρκα, φησίν, οὐ τὴν σάρκα αὐτὴν ἐδήλωσεν, ἀλλὰ τὴν ἄλογον πρὸς τὰς μαχλώσας τῆς ψυχῆς ὁρμὴν ἡδονάς.

⁴ Matth. 22, 30. — Luk. 20, 35.

⁵ S. oben Einl. ⁶ Matth. 22, 23—28.

⁷ Epiph. haer. 64 (Migne, p. 281, n. 12): . . . Νυνὶ δὲ ἀποκρίνεται, λέγων· Ἐν τῇ ἀναστάσει οὔτε γαμοῦσιν, οὔτε γαμίσκονται, ἀλλ'ὡς ἄγγελοι ἐν οὐρανῷ εἰσιν· οὐ τῷ σάρκα μὴ ἔχειν, ἀλλὰ τῷ μὴ γαμεῖν καὶ γαμεῖσθαι.

⁸ Ib.: Οὐ γὰρ εἶπεν, ἔσονται ἄγγελοι, ἀλλ' ὡς ἄγγελοι.

⁹ Ib. ¹⁰ Möhler, Patrologie, S. 568 ff.

heiligen Bischof nicht hindern, sich mit dem grossen Alexandriner in der Auferstehungslehre wissenschaftlich zu messen. Und ein jeder, der seine Abhandlung liest, muss sagen, dass Methodius die Schwächen der origenistischen Lehrmeinung wohl gefühlt und nicht ohne Geschick bekämpft hat. Der Auffassung, der Leib des Menschen habe hienieden nur die Bedeutung eines Busskerkers für die Seele,¹ hält er die Lehre der Kirche entgegen, dass der Leib einen Wesensbestandteil der menschlichen Natur bildet; und gegenüber der übertriebenen Vergeistigung des Auferstehungsleibes² verteidigt er die von den bisherigen Vätern vertretene Anschauung von der stofflichen Identität und leiblichen Unversehrtheit. — So hat Methodius verhindert, dass durch das hohe Ansehen des Origenes auch dessen Sonderansichten in das Bereich des christlichen Glaubensbewusstseins aufgenommen wurden — ein Verdienst, das wir für jene Zeit nicht unterschätzen dürfen.

3. Minutius Felix und Tertullian.

a) Minutius Felix.

Minutius Felix, Rechtsanwalt und Rhetor zu Rom, widmet in seinem klassisch geschriebenen Werke „Oktavius“ der Lehre von der Auferstehung des Fleisches mehrere Kapitel;³ in denselben lässt er die von dem Heiden Cäcilius gegen den christlichen Auferstehungsglauben erhobenen Bedenken durch seinen Freund Oktavius widerlegen.

Cäcilius findet einen Widerspruch darin, dass die Christen einerseits an den Untergang der Welt, andererseits an die Fortdauer des Leibes glauben. Das Gegenteil liege doch viel näher, da sich das Weltall nach ewigen, unabänderlichen Gesetzen bewege, während der Leib nach dem Tode in Staub und Asche zerfalle.⁴ Dass letzterer wiedererstehen werde, sei eine Hoffnung,

¹ S. oben S. 83.

² S. oben S. 76 ff.

³ Octavius, cc. 11. 34. 38.

⁴ Octav. c. 11: *Anceps malum et gemina dementia, coelo et astris, quae sic relinquimus, ut invenimus, interitum denuntiare, sibi mortuis et extinctis, qui sicut nascimur et interimus, aeternitatem promittere!*

die er als ein „Märlein alter Weiber“ bezeichnen müsse. Mit welchem Leibe, fragt er, sollten die Toten auch kommen? Mit dem jetzigen? Allein dieser ist schon längst verwest. Mit einem andern? Dann aber wird ein neuer Mensch entstehen, nicht der frühere wiederhergestellt.¹ Ebenso findet Cäcilius den Abscheu der Christen vor dem Verbrennen der Leichen für unbegründet, da es doch gleichgültig sei, wie der Leib zu grunde gehe.²

Oktavius antwortet: Wir Christen verabscheuen die Leichenverbrennung, nicht als ob wir befürchten, durch sie werde die einstige Auferstehung vereitelt, sondern deshalb, weil wir die alte und bessere Gewohnheit der Beerdigung vorziehen.³ Gott kann nämlich den Leib auch dann wiedererstehen lassen, wenn er in Rauch aufgelöst worden. Denn vermöge seiner Allwissenheit kennt er jedes Stäubchen, mag dieses auch dem menschlichen Auge unsichtbar sein;⁴ und vermöge seiner Allmacht kann er den zu Asche gewordenen Leib eben so leicht wiederbeleben, als er ihn einstens aus dem Nichts ins Dasein rief.⁵

Diese Allmacht zeigt Gott noch heute in den der Auferstehung analogen Vorgängen im Leben der Natur. „So siehe denn,“ ruft Oktavius aus, „wie zu unserm Troste die ganze Natur die einstige Auferstehung vorbildet. Die Sonne sinkt herab und geht wieder auf, die Gestirne verschwinden und kommen wieder, die Blüten fallen ab und erneuern sich, die Gesträuche entlauben sich und belauben sich wieder, die Sämereien müssen zuvor sterben und erst dann leben sie wieder auf. So ist der Leib im Grabe, wie die Bäume im Winter: in scheinbarer Dürre bergen sie junges Grün. Was bist du ungeduldig, er solle noch bei Winterfrost wieder aufleben und zurückkehren? Warten müssen auch wir auf den Frühling des Leibes.“⁶ Aus dem Ge-

¹ Oct. c. 11: Ipso corpore? Sed jam ante lapsum est. Alio corpore? Ergo homo novus nascitur, non prior ille reparatur.

² Ib.: Inde videlicet et execrantur rogos et damnant ignium sepulturas.

³ Ib. c. 34: Nec, ut creditis, ullum damnum sepulturae timemus, sed veterem et meliorem consuetudinem humandi frequentamus; cf. Tert., De res. c. 1.

⁴ Octav. c. 34: Tu perire et Deo credis, si quid oculis nostris hebetibus subtrahitur?

⁵ Ib.: Sicut de nihilo nasci licuit, ita de nihilo licere reparari.

⁶ Octav. c. 34.

sagten zieht Oktavius den Schluss, dass der Einwand des Cäcilius, eine Wiederherstellung desselben Leibes sei unmöglich und darum die ganze Auferstehungslehre widersinnig, unbegründet ist.

Was hier Minutius Felix von der Auferstehung des Fleisches sagt, ist zwar wenig, aber gut. Der Heide Cäcilius wusste recht wohl, dass die Hauptschwierigkeit dieser Lehre darin bestand, wie derselbe Leib, der nach dem Tode zu Staub und Asche wird, wiedererstehen könne. Gerade diese Frage legt er darum dem Christen Oktavius zur Lösung vor. Letzterer antwortet nicht, dass es bei der Auferstehung auf die Identität der Leibesstoffe gar nicht ankomme, sondern er akzeptiert die Schwierigkeit, sucht sie aber zu entkräften durch den Hinweis auf Gottes Allwissenheit und Allmacht. — Interessant ist auch die Thatsache, dass schon von Anfang an die Christen die heidnische Sitte der Leichenverbrennung verwarfen.

b) Tertullian.

Tertullian, Presbyter in Carthago († um 240), behandelt von allen vornicänischen Kirchenvätern die Auferstehungslehre am ausführlichsten, und zwar in einer eigenen Abhandlung von nicht weniger als dreiundsechzig Kapiteln.¹ Wie der Verfasser selbst in der Einleitung seiner Schrift sagt, ist dieselbe gerichtet gegen die heidnischen Philosophen, besonders aber gegen die häretischen Gnostiker, die gemäss ihrer falschen Grundanschauung, der Leib des Menschen sei ein Werk des bösen Urprinzipes, sowohl die Auferstehung Christi, als die des Fleisches überhaupt leugneten.² Deshalb liefert nun Tertullian den Beweis für diese Fundamentallehre des Christentums, und zwar zuerst aus Gründen der Vernunft, sodann aus zahlreichen Stellen der heiligen Schrift.

Gegenüber der verächtlichen Ansicht der Gnostiker von der Bedeutung des menschlichen Leibes sucht Tertullian die Würde desselben eingehend zu verteidigen. Zu diesem Zwecke beginnt er mit dem Schöpfungsberichte der Genesis. Schon die Thatsache, dass Gott selbst der Schöpfer des Leibes ist, legt dessen

¹ De resurr. carnis, c. 1—63. Auf die in den andern Werken Tertullians zerstreut liegenden Äusserungen über unsern Lehrpunkt ist an geeigneter Stelle hingewiesen.

² Vgl. oben S. 2.

Würde nahe; diese erhellt noch mehr aus der Art und Weise, wie Gott den Menschen erschaffen. Zuerst wird ein grosses, ausserordentliches Werk angekündigt mit den Worten: „Lasset uns den Menschen machen nach unserm Bilde und Gleichnisse;“¹ sodann wird der Vollzug dieses neuen Werkes berichtet: „Gott bildete den Menschen aus Erdenstaub und hauchte in sein Angesicht den Odem des Lebens.“² Waren also die übrigen Dinge der sichtbaren Natur auf das blossе Geheiss: Die Erde bringe hervor Kräuter, kriechendes Gewürm und dergleichen, ins Dasein getreten, so wird bei der Erschaffung des Menschen betont, dass Gott sozusagen selbst Hand angelegt hat, um den menschlichen Leib zu gestalten.³ Dabei schwebte dem Schöpfer als Urbild jener Leib vor, welcher von Ewigkeit her bestimmt war, in der Fülle der Zeiten vom Sohne Gottes selbst angenommen und durch die Aufnahme in die göttliche Persönlichkeit über jede Kreatur erhoben zu werden.⁴

Rücksichtlich des Ursprungs folgert also Tertullian die Würde des menschlichen Leibes einmal aus der Grösse des Bildners, der kein Geringerer ist als Gott selber, sodann aus der besondern Sorgfalt, womit ihn dieser gestaltet, und endlich aus der Vollkommenheit des Ideales, nach dem er geformt worden ist.

Eine weitere Beweisquelle, aus der Tertullian den Wert des Leibes ableitet, ist die hohe Bestimmung, für die er geschaffen. Derselbe ist nämlich zur Einheit des Wesens mit der vernünftigen Seele verbunden, um an ihrem geistigen, sittlichen und mystischen Leben innigsten Anteil zu nehmen.

Der Leib ist es, welcher durch die fünf Sinne dem Geiste die Wahrnehmung vermittelt; der Leib ist es, welcher durch die Stimmeswerkzeuge bei der Mitteilung von Vorstellungen, Entschlüssen und Gefühlen wesentlich beteiligt ist.⁵ Ja selbst das

¹ Gen. 1, 26. ² Gen. 2, 7.

³ De res. c. 5: Merito igitur ut famula, jussu et imperio et sola vocabili potestate universa processerant. Contra homo, ut dominus eorum, in hoc ab ipso Deo exstructus est, ut dominus esse posset, dum fit a Domino.

⁴ Ib. c. 6: Quodcumque enim limus exprimebatur, Christus cogitabatur homo futurus, quod et limus et caro sermo, quod et terra tunc.

⁵ Ib. c. 7: Per quam omni instrumento sensuum fulta est, visu,

Denken kommt nach Tertullian nicht ohne alle Mitwirkung des Leibes, näherhin des Gehirnes, zustande, sofern die Gedanken von sinnlichen Vorstellungen ausgehen und in sinnlichen Zeichen sich offenbaren.¹ Darum nennt er das Gehirn „die Werkstätte der Gedanken“ und das Gesicht „den Spiegel der Absichten.“²

Noch mehr aber nimmt der Leib teil an dem sittlichen Leben der Seele. Denn alle die Kämpfe und Siege, die wir um den Preis der Tugend übernehmen, alle die Abtötungen und Entbehrungen, denen wir uns aus Liebe zur Reinheit unterziehen, alle die Martern und Qualen, die wir um des Glaubens willen ertragen, alle diese Opfer werden Gott vorzugsweise durch den Leib dargebracht. Wie könnte also, so ruft Tertullian aus, der Leib, der Genosse dieser Thaten, vor Gott verächtlich sein!³

Die grösste Würde des Leibes aber entspringt aus seiner Teilnahme an dem Gnadenleben der Seele. „Denn der Leib wird abgewaschen, damit die Seele gereinigt werde; der Leib wird gesalbt, damit die Seele geheiligt werde. Der Leib wird mit dem Kreuze bezeichnet, damit die Seele beschirmt werde; der Leib wird durch die Handauflegung beschattet, damit die Seele durch den Geist erleuchtet werde. Der Leib geniesst das Fleisch und Blut Christi, damit auch die Seele von Gott genährt werde.“⁴ Eine wahrhaft klassische Stelle! Unter ausdrücklicher Andeutung der heiligen Taufe, Firmung und Eucharistie wird hier kurz und treffend die hohe Würde des Leibes, des Vermittlers sakramentaler Gnaden, in das gehörige Licht gestellt. Seine ganze bisherige Beweisführung fasst der gewandte Rhetor in die schwungvollen Worte zusammen: „Das Fleisch also, das Gott mit seinen Händen zu auditu, gustu, odoratu, contactu? per quam divina potestate respersa est, nihil non sermone perficiens, vel tacite promisso? et sermo enim de organo carnis est.

¹ Ib. c. 15: Adeo autem non sola anima transigit vitam, ut nec cogitatus, licet solos, licet non ad effectum per carnem deductos, auferamus a collegio carnis. Vgl. Schwane, Dogmengeschichte der vornicänischen Zeit, S. 347.

² Ib. c. 7: Caro est omne animae cogitatorium . . . facies intentionum omnium speculum est.

³ De res. c. 8.

⁴ Ib.: Scilicet caro abluatur, ut anima emaculetur; caro ungitur, ut anima consecratur; caro signatur, ut et anima muniatur; caro manus impositione adumbratur, ut et anima spiritu illuminetur; caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de Deo saginetur.

seinem Ebenbilde schuf, das er durch seinen Odem nach der Ähnlichkeit seines Lebens beseelte, dem er die Bewohnung, den Gebrauch, die Herrschaft seiner ganzen Schöpfung übertrug, das er durch seine Sakramente und Disciplinen schmückte, dessen Reinheit er liebt, dessen Zügelung er billigt, dessen Leiden er wertschätzt, dieses sollte nicht auferstehen?“¹

Wie der Leib der Auferstehung würdig, so ist Gott die Wiederbelebung möglich. Konnte nämlich Gott die Welt und mit ihr den Menschen aus dem Nichts ins Dasein rufen, so kann er noch viel leichter den zerfallenen Leib wiederherstellen. Denn die Macht der Schöpfung involviert die Macht der Auferweckung.²

Diese Allmacht, die Gott in der Weltschöpfung und Weltgestaltung geoffenbart, zeigt er noch heute in dem Kreislaufe der Natur. Diesen Gedanken führt Tertullian aus an einer Stelle voll rhetorischer Pracht. „Blicke,“ so ruft er aus, „auf die Erweise der göttlichen Macht. Der Tag erstirbt in Nacht und wird gänzlich in Finsternis begraben. Die Pracht der Welt hüllt sich in das Leichengewand, ihr ganzer Reichtum erscheint schwarz: alles ist trüb, schweigt, stockt; überall Stillstand, Ruhe. So wird das verlorene Licht betrauert. Und dennoch lebt es wieder auf mit seinem Schmucke, mit seiner Pracht, mit der Sonne, ganz dasselbe, unversehrt und vollständig für den ganzen Erdkreis: es tötet seinen Tod, die Nacht; es durchbricht sein Grab, das Dunkel; es ist sein eigener Erbe, bis auch die Nacht wiederersteht, auch sie mit ihrem Schmucke. Denn die Strahlen der Sterne werden wieder entzündet, welche der Frühschein ausgelöscht hatte; die verschwundenen Gestirne kehren zurück, welche der Wechsel der Zeiten hinweggenommen; wieder erglänzet die Spiegelscheibe des Mondes, welche der monatliche Wandel verdunkelt hatte. Es kehren zurück Winter und Sommer, Frühling und Herbst. Nichts geht zu grunde, ausser um wieder zu leben: eine Lehrmeisterin vor der Prophetie ist die Natur.“³

An diese der Auferstehung analogen Vorgänge, die Tertullian dem Leben der Natur: dem Wechsel von Tag und Nacht

¹ De res. c. 9.

² Ib., c. 11: Et utique idoneus est reficere qui fecit, quanto plus est fecisse quam refecisse, initium dedisse quam reddidisse. Ita restitutionem carnis faciliorem credas institutione.

³ De res. c. 12.

und der Wiederkehr der Jahreszeiten entnimmt, reiht er noch eine andere Analogie, die er der Mythe entlehnt. Er kommt nämlich auf die Fabel von dem Vogel Phönix, der nie ganz zu grunde geht, sondern aus dem verwesenden Fleisch sich immer wieder verjüngt, als auf ein Symbol unserer Auferstehung zurück.¹ Die Bedeutung dieser Analogien für die leibliche Wiederherstellung haben wir dort, wo sie uns zuerst begegnet sind, bei Clemens von Rom,² näher erörtert.

Aus dem Gesagten erhellt, dass weder von seiten des Leibes, noch von seiten Gottes der Auferstehung ein Hindernis entgegensteht; es fragt sich nun, ob für ihren Eintritt auch ein positiver Grund vorliegt. Tertullian postuliert denselben aus der Idee der göttlichen Gerechtigkeit. Alle Werke, so argumentiert er, gehören der Seele und dem Leibe an; denn beide, Seele und Leib, sind so innig mit einander verbunden, dass es ungewiss erscheint, ob die Seele dem Fleische oder das Fleisch der Seele gehorche. Nun aber wäre Gott kein gerechter Richter, wenn er den Leib, der mit der Seele an guten wie schlechten Thaten teilgenommen, von dem Lohne im Himmel oder von der Strafe in der Hölle ausschliessen wollte. Also dürfen in der Vergeltung nicht geschieden werden, die durch das Wirken verbunden waren.³ — Tertullian fühlt selbst, dass dieses Argument nur in der Voraussetzung beweiskräftig ist, dass Gott eine allseitige, Seele und Leib des Menschen betreffende Vergeltung beschlossen hat. Denn er sagt ausdrücklich: „Die Auferstehung ist nicht notwendig in dem Sinne, als ob die Seele ohne den Leib nichts empfinden könne, sondern nur insofern, als sie zugleich mit dem Leibe empfinden müsse.“⁴ Er spricht also nur von einer hypothetischen, nicht von einer absoluten Notwendigkeit der Auferstehung des Leibes.

Als Ergebnis des ersten Teiles seiner Schrift gibt Tertullian an: Vom Standpunkte der Vernunft erscheint eine Auferstehung von seiten des Leibes als angemessen, von seiten Gottes als möglich, ja gewissermassen als notwendig.⁵

¹ De res. c. 13. ² S. oben S. 5 f.

³ De res. c. 8: . . Non possunt ergo separari in mercede, quas opera conjungit. Cf. cc. 14. 15. Ad nationes I, 7.

⁴ De res. c. 17: Immo eatenus egebit, non qua sentire quid sine carne non possit, sed qua necesse est illam etiam cum carne sentire. Cf. de poen. 3, 6.

⁵ De res. c. 18.

Den Hauptbeweis für unser Dogma führt der Apologet jedoch aus der Lehre der heiligen Schrift. Seine Gegner, die Gnostiker, leugneten zwar nicht, dass die Bibel von der Auferstehung rede; allein sie erklärten die einschlägigen Schriftstellen allegorisch, indem sie unter dem Tode die Unkenntnis Gottes und unter der Auferstehung die Erkenntnis der Wahrheit verstanden.¹ Dieser häretischen Deutung gegenüber sucht nun Tertullian die Wahrheit einer leiblichen Auferstehung darzuthun.

Zunächst bestreitet er, dass die allegorische Schriftauslegung die einzig richtige ist. Nicht einmal bei den Propheten will er sie ausschliesslich gelten lassen; als Hauptgrund führt er die buchstäbliche Erfüllung vieler Weissagungen an.² Noch weniger aber findet er die bildliche Auffassung der Auferstehungslehre gerechtfertigt.

Von vornherein, sagt er, ist von Gott nicht anzunehmen, dass er eine so wichtige Lehre wie die von der Auferstehung des Fleisches in missverständlichen und zweideutigen Aussprüchen hat offenbaren lassen.³ In der That ist dies auch nicht der Fall. Denn die heilige Schrift bietet eine Reihe von Zeugnissen, welche klar und bestimmt eine leibliche Auferstehung lehren.⁴ Zugegeben aber, der Sinn der einen oder andern Schriftstelle wäre zweifelhaft, so gilt als Regel, „das Ungewisse auf Grund des Gewissen und das Undeutliche auf Grund des Deutlichen zu beurteilen.“⁵ So folgert Tertullian schon aus hermeneutischen Grundsätzen die Unzulässigkeit einer ausschliesslich allegorischen Schrifterklärung.

Dieselbe findet er aber auch im Widerspruche mit der biblischen Angabe des Zeitpunktes der allgemeinen Auferweckung. Nach gnostischer Anschauung tritt nämlich die Auferstehung in dem Augenblicke ein, da sich der Geist zur reinen und vollen Erkenntnis Gottes erhebt; dies könne schon zu Lebzeiten

¹ Ib. c. 19. ² Ib. c. 20.

³ De resurr. c. 21: Verisimile non est, ut ea species sacramenti (spes resurrectionis), in quam fides tota committitur, in quam disciplina tota connititur, ambigue annuntiata et obscure proposita videatur.

⁴ Ib.: Quid facient tot ac talia instrumenta divina, ita aperte corporalem contestantia resurrectionem, ut nullam admittant figuratae significantiae suspicionem?

⁵ Ib.: Aequum est, . . . incerta de certis et obscura de manifestis praejudicari.

des Menschen oder doch spätestens unmittelbar nach seinem Tode geschehen.¹ Nun aber verlegt die Bibel den Eintritt der Auferstehung ausdrücklich an das Ende der Welt.² Also stimmt die bildliche Deutung der Auferstehung nicht mit der Zeitangabe der heiligen Schrift überein.

Jedoch geht Tertullian in seiner Polemik gegen die allegorische Schrifterklärung nicht soweit, dass er ihr alle und jede Berechtigung abspricht; vielmehr will er mehrere Stellen, so die Worte des Apostels Paulus an die Kolosser: „Wenn ihr mit Christus auferstanden seid, so suchet, was oben ist, wo Christus sitzt zur Rechten Gottes,“³ im bildlichen Sinne, also von der Auferstehung der Seele vom Tode der Sünde zum Leben der Gnade verstanden wissen.⁴ Er hält also die richtige Mitte ein zwischen der allegorischen und buchstäblichen Deutung der heiligen Schrift. —

Nach dieser Vorbemerkung tritt Tertullian den eigentlichen Schriftbeweis an. Er disponiert das Material in der Weise, dass er zunächst aus dem alten Testamente die einschlägigen Prophetien, sodann aus den Evangelien die Aussprüche des Herrn und aus den Briefen des Apostels Paulus die wichtigsten Stellen aushebt.

An die Spitze stellt Tertullian die Vision des Propheten Ezechiel.⁵ Er weiss wohl, dass die Gegner diese Prophetie im bildlichen Sinne von der Zerstörung und Wiederherstellung des Reiches Israel verstehen. Doch auch diese Auffassung, sagt er, setzt den Glauben an die Auferstehung voraus. Denn wird die Befreiung Israels unter dem Bilde der zukünftigen Wiederherstellung des Leibes geweissagt, so muss letztere selbst wirklich sein, da dem Bilde doch eine Realität entsprechen muss.⁶

¹ De resurr. c. 22: Post haec ad illas etiam scripturas respiciendum est, quae non sinunt resurrectionem secundum animales istos, ne dixerim spiritales, aut hic jam in veritatis cognitione praesumi aut ab excessu statim vitae vindicari.

² Joh. 6, 39. 40. 55. ³ Koloss. 3, 1.

⁴ De resurr. c. 23; cf. 24. 25. De pat. 16.

⁵ Ezech. 37, 1—14.

⁶ De resurr. c. 30: Hoc ipso, quod recidivatus Judaici status de recorporatione et readunatione ossuum figuratur, id quoque eventurum ossibus probatur. Non enim posset de ossibus figura componi, si non id ipsum et ossibus eventurum esset.

Allein Tertullian meint, dem frommen Sinne gezieme es, mehr die buchstäbliche Auslegung zu vertreten. Gott wollte nämlich durch das Gesicht des Propheten die Juden in ihrer traurigen Lage trösten, indem er sie in der Auferstehungshoffnung bestärkte und so auf ein glücklicheres Jenseits hinwies.¹ „Wenn übrigens die Weissagung,“ so schliesst Tertullian seine Erklärung ab, „sich nur auf die Rettung Israels bezöge, wie könnte denn Gott allen Völkern die Auferstehungshoffnung machen? Von allen nämlich heisst es: Die Toten werden leben und aus den Gräbern auferstehen; denn der Thau, welcher von dir ausgeht, ist Heilung für ihre Gebeine.“² In ähnlicher Weise legt er die übrigen Stellen der Propheten aus.

Den neustamentlichen Beweis für die leibliche Auferstehung beginnt Tertullian mit der Lehre Christi in den Evangelien. Zunächst beruft er sich auf die Worte des Herrn: „Der Menschensohn ist gekommen, um zu suchen und selig zu machen, was verloren war.“³ Nun aber, so argumentiert er, hat die Sünde Adams den ganzen, aus Seele und Leib bestehenden Menschen ins Verderben gestürzt. Also sollte durch Christus wie die Seele, so auch der Leib des Menschen gerettet werden.⁴ Ja, Tertullian findet die Annahme, dass nur „der halbe Mensch“ erlöst sei, mit der Würde Gottes für unvereinbar. Könnte es doch scheinen, Satan sei mächtiger gewesen im Zerstören als Christus im Wiederherstellen.⁵

Wie aus dem Erlösungszwecke Jesu, so folgert Tertullian die Auferstehung des Fleisches aus der Mahnung des Herrn: „Fürchtet euch nicht vor denjenigen, welche den Leib töten, die Seele aber nicht töten können, fürchtet vielmehr denjenigen, welcher sowohl die Seele wie den Leib in die Hölle stürzen kann.“⁶ Bei der Besprechung dieser Stelle betont er insbesondere die Ewigkeit der Höllenstrafen, sowie die ewige Leidensfähigkeit der verdamnten Leiber.⁷

¹ De resurr. c. 30. ² Ib. c. 31; Is. 26, 19. ³ Luk. 19, 10.

⁴ De resurr. c. 34.

⁵ Ib.: Quam indignum Deo, dimidium hominem redigere in salutem? . . . Diabolus validior in hominis injuriam intelligitur, totum eum elidens; Deus infirmior renuntiabitur, non totum eum relevans.

⁶ Matth. 10, 28.

⁷ De resurr. c. 35: Tunc et aeternas substantias credet, quarum aeterna sit occisio in poenam.

Auch auf die Antwort, welche Jesus den Sadducäern gab, verweist Tertullian als auf ein Zeugnis für die leibliche Wiederherstellung. Der Herr, sagt er, warf seinen ungläubigen Versuchern Unkenntnis der heiligen Schrift¹ vor, da diese doch die Unsterblichkeit der Seele sowie die Auferstehung des Leibes als zwei sich wechselseitig fordernde Wahrheiten lehre.² Nur die falsche Folgerung, welche die Sadducäer aus der Auferstehung zogen, leugnete der Herr, nicht aber die Realität der Auferstehung selber.³ — Ebenso treffend erklärt Tertullian noch folgenden Ausspruch des Herrn: „Es kommt die Stunde, in der alle, welche in den Gräbern sind, die Stimme des Sohnes Gottes hören werden. Und es werden hervorgehen, die Gutes gethan haben, zur Auferstehung des Lebens, die aber Böses gethan haben, zur Auferstehung des Gerichtes.“⁴ Niemand wird, bemerkt er richtig, unter den Toten, die in den Gräbern sind, etwas anderes verstehen können als die Leiber.⁵ Also kann auch nur von einer leiblichen, nicht aber von einer geistigen Auferstehung die Rede sein.

Wie die Worte, so bestätigen auch die Thaten des Herrn den Glauben an die Auferstehung des Fleisches. Wenn Christus das Wunder der Totenerweckung gewirkt, so that er es nicht „zur blossen Schaustellung seiner Macht oder um der augenblicklichen Wohlthat der Wiederbelebung willen, sondern zur Kräftigung des Glaubens an die künftige Auferstehung.“⁶

Besonders ausführlich ist Tertullian in der Erklärung der paulinischen Aussprüche; aus ihnen suchten nämlich die Gegner vorzugsweise Zeugnisse für die Leugnung der Auferstehung zu gewinnen. Vor allem beriefen sie sich auf folgende zwei Stellen: „Die, welche im Fleische sind, können Gott nicht gefallen;“⁷ ferner: „Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht besitzen.“⁸ Tertullian gibt zu, dass diese Aussprüche, wie sie hier stehen, für die verächtliche Ansicht der Häretiker von

¹ Matth. 22, 23—32.

² De res. c. 36; cf. Adv. Marc. IV, 38.

³ De res. c. 36: Neque enim, si nupturos tunc negavit, ideo nec resurrecturos demonstravit.

⁴ Joh. 5, 28. 29.

⁵ De res. c. 37: Nemo jam poterit aliud mortuos interpretari, qui sunt in monumentis, nisi corpora et carnem.

⁶ Ib. c. 38. ⁷ Röm. 8, 8. ⁸ 1. Kor. 15, 50.

der Leiblichkeit zu sprechen scheinen; allein er verweist auf den Zusammenhang, in welchem der Apostel die Worte gebraucht. Wenn er sagt: „Die, welche im Fleische sind, können Gott nicht gefallen,“ so fügt er aber sofort, um einer falschen Auffassung vorzubeugen, hinzu: „Ihr aber seid nicht im Fleische, sondern im Geiste.“ Nun aber, so folgert Tertullian, steht doch fest, dass diejenigen, an welche der Apostel schrieb, sich im Fleische befanden. Also kann der Apostel nicht das Fleisch als solches verworfen haben. Vielmehr will er sagen: „Nicht die, welche im Fleische leben, sondern die, welche fleischlich leben, können Gott nicht gefallen.“¹ — Ähnlich erklärt Tertullian die andere Stelle: „Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht besitzen.“ Auch hier ist der Zusammenhang zu beachten. Der Apostel argumentiert auf Grund der Auferstehung Christi die unserige.² Nun aber ist Christus wahrhaft, mit Fleisch und Blut auferstanden. Sollen wir hierin ihm, unserm Vorbilde, ähnlich sein, so muss auch unsere Auferstehung eine wirkliche, leibliche sein.³ Richtig ist nur, dass Fleisch und Blut in ihrem jetzigen Zustande das Reich Gottes nicht besitzen können; denn zuvor muss es einer Umwandlung unterworfen werden. Falsch dagegen ist, dass Fleisch und Blut überhaupt vom Himmelreiche ausgeschlossen sind.⁴ — Im gleichen Sinne erläutert Tertullian die übrigen, der Würde des Fleisches scheinbar widersprechenden Schriftstellen. „Es ist nämlich,“ so bemerkt er allgemein, „Sprachgebrauch des Apostels, die Werke des Fleisches in einer Weise zu verurteilen, dass er das Fleisch selbst zu verurteilen scheint; doch zeigt er hinwieder durch den Zusammenhang, dass er nicht die Substanz des Fleisches, sondern nur die Werke des Fleisches vom Himmelreiche ausgeschlossen wissen will.“⁵

¹ De resurr. c. 46: Eos enim, quos in carne esse constabat, negando in carne esse, in operibus carnis non esse monstrabat; atque ita illos demum Deo placere non posse, non qui in carne essent, sed qui carnaliter viverent. Cf. Adv. Marc. V, 14.

² 1. Kor. 15, 12—18.

³ De resurr. c. 48: Igitur si ad exemplum Christi resurgemus, qui resurrexit in carne, jam non ad exemplum Christi resurgemus, si non in carne et ipsi resurgemus. Cf. De carne Chr. 25.

⁴ De resurr. c. 50: Post resurrectionem ex demutatione merito demutata ac devorata caro et sanguis regnum Dei haereditate possidere possunt, non autem non resuscitata.

⁵ Ib. c. 46: Talem ubique Apostolum recognoscas, ita carnis opera

Nachdem so Tertullian den Sinn der von den Gegnern citierten Worte des heiligen Paulus richtig gestellt, verweist er auf eine Menge anderer Aussprüche, welche den hohen Wert des Leibes betonen.¹ Besonders beruft er sich auf die Stellen, wo unsere Leiber „Glieder am Leibe Christi“² und „Tempel des heiligen Geistes“³ genannt werden.⁴ Den Hauptbeweis jedoch, dass Fleisch und Blut wie der Erlösung und Heiligung, so auch der Auferstehung würdig ist, erblickt Tertullian in der Lehre des Apostels, dass Christus, unser Vorbild, in einem wahrhaft menschlichen Leibe aus dem Grabe erstanden, zum Himmel aufgefahren ist und nun zur Rechten des Vaters sitzt. In ihm ist auch unser Fleisch bereits erweckt und verherrlicht worden. Begeistert ruft er aus: „Seid unbesorgt, Fleisch und Blut, ihr habt in Christus das Reich Gottes und den Himmel bereits inne.“⁵

Nun erörtert Tertullian noch die schwierige Frage, in welchem Leibe die Toten wiedererstehen werden.⁶ — Wie die übrigen Väter und Apologeten, so hält auch er an der numerischen Identität des Auferstehungsleibes mit dem früheren fest. Dieselbe findet er ausgesprochen in den Worten des heiligen Paulus an die Korinther: „Dieses Verwesliche muss anziehen die Unverweslichkeit und dieses Sterbliche die Unsterblichkeit.“⁷ Der Apostel hat also einen bestimmten Leib im Auge, auf den er wie mit dem Finger hinweist; und dieser Leib ist kein anderer als eben derselbe, der jetzt zwar sterblich und verweslich, nach der Auferstehung aber unsterblich und unverweslich sein wird.⁸ Ebenso beruft sich Tertullian auf den weiteren Ausspruch desselben Apostels: „Gesäet wird der Leib in Verweslichkeit, auferstehen wird er in Unverweslichkeit.“⁹ Dazu bemerkt er: „Sicher steht nichts anderes auf, als was gesäet wird, und es wird nichts anderes gesäet, als was sich in der Erde zersetzt, und nichts anderes zersetzt sich in der Erde als das

damnantem, ut carnem damnare videatur, sed ne ita quis existimet ex aliorum vel cohaerentium sensuum suggestu procurantem.

¹ S. oben S. 49, Note 2. ² 1. Kor. 6, 15.

³ 1. Kor. 3, 16. ⁴ De resurr. c. 10.

⁵ Ib. c. 51: *Securae estote, caro et sanguis, usurpastis et coelum et regnum Dei in Christo.*

⁶ De resurr. c. 52—63.

⁷ 1. Kor. 15, 53. ⁸ De res. c. 51. ⁹ 1. Kor. 15, 42.

Fleisch. . . Mithin geht schon aus dem Gleichnisse vom Samenkorne hervor, dass kein anderer Leib lebendig wird als eben der, welcher gestorben war.“¹

Wie durch die Autorität des Apostels, so sucht Tertullian auch durch Gründe der Vernunft seine Ansicht von der numerischen Identität des Auferstehungsleibes zu stützen. Dieselbe folgert er schon aus dem Begriffe „Wiedererstehung.“ Dieses Wort, sagt er, setzt offenbar ein Hinfallen voraus. Es sinkt aber im Tode nur der Leib hin, da die Seele niemals, auch nicht im Schlafe, hinfällig wird. Stünde nun nicht derselbe Leib auf, der zerfallen ist, so könnte auch von einer Wiedererstehung nicht die Rede sein.²

Noch mehr aber postuliert er die Herstellung desselben Leibes aus dem nächsten Zwecke der Auferstehung. Diese findet nach dem Zeugnisse des Apostels statt, „damit ein jeder davontrage das dem Leibe Gehörige, je nachdem er gethan, sei es Gutes oder Böses.“³ Erhielte nun die Seele bei der Auferstehung nicht denselben Leib, mit dem sie früher verbunden war, sondern einen andern, dann hätte sie in dem einen Leibe Gutes oder Böses gethan und in einem andern empfinde sie Lohn oder Strafe. Dies aber wäre unbillig und Gottes unwürdig.⁴

Nach dieser positiven Begründung der individuellen Identität des Auferstehungsleibes widerlegt Tertullian die einschlägigen Einwendungen der Gegner. Diese sagen: Wenn ganz dieselben Leiber wieder ins Dasein gerufen werden, dann stehen auch die Blinden wieder als Blinde und die Lahmen wieder als Lahme auf.⁵ — Tertullian löst diese Schwierigkeit durch Unterscheidung von totaler und wesentlicher Identität. Nur letztere will er behaupten. Denn eine gänzliche Identität steht im Widerspruch mit den Worten des Apostels, wonach der sterbliche, gebrechliche Leib bei der Auferstehung umgewandelt wird zur Unverweslich-

¹ De res. c. 52: . . Hoc ergo jam de exemplo seminis constet, non aliam vivificari carnem quam ipsam, quae erit mortua.

² Ib. c. 18; cf. Adv. Marc. V, 9. ³ 2. Kor. 5, 10.

⁴ De res. c. 56: Etenim quam absurdum, quam vero et iniquum, utrumque autem quam Deo indignum, aliam substantiam operari, aliam mercede dispungi. Cf. Apol. 48.

⁵ De res. c. 57: Itaque et caeci et claudi et paralytici et ut quis insignis excesserit, ita et revertetur.

keit,¹ diese aber alle zeitlichen Mängel und Schäden ausschliesst.² — Auch widerspricht eine mangelhafte Leiblichkeit dem Begriffe der Auferstehung überhaupt. Denn „was heisst an eine Auferstehung glauben anders, als an eine vollständige glauben . . . und was heisst einen Toten auferwecken anders, als ihn ganz auferwecken, damit er nicht dem Teile nach, der nicht auferstanden ist, noch tot sei?“³

Dagegen wenden die Gnostiker weiter ein: Steht der Leib ganz und unversehrt auf, so dürfen auch die Organe der Ernährung und der Fortpflanzung nicht fehlen; nun aber sind diese überflüssig, da ihre Funktionen im jenseitigen Leben gemäss den Worten der heiligen Schrift⁴ cessieren.⁵ — Tertullian unterscheidet scharf zwischen den Organen selbst und ihrer irdischen Thätigkeit. Dass letztere im Jenseits aufhört, findet er für selbstverständlich.⁶ Falsch jedoch sei hieraus der Schluss, dass die Glieder selbst zwecklos seien. „Wenn gleich sie,“ sagt er, „ihre Verrichtungen einstellen, so werden sie doch zum Zwecke des Gerichtes beibehalten werden, damit auch sie Lohn oder Strafe empfangen, je nachdem sie zu Gutem oder Bösem gebraucht wurden.“⁷ Überflüssig wären jene Organe nur dann, wenn ihr Zweck in nichts anderem bestünde als in dem Genusse von Speise und Trank und in der geschlechtlichen Verbindung. Allein der allmächtige und allweise Gott kann denselben jenseits leicht eine andere Bestimmung geben; so braucht der Mund nicht da zu sein, um zu essen und zu trinken, sondern zur Verkündigung des Lobes Gottes.⁸ Überhaupt gilt von den Werken der göttlichen Allmacht, dass sie alle sehr gut gemacht sind,⁹ dass sie keiner Vernichtung, sondern nur einer Umwandlung bedürfen, um für das jenseitige Leben geeignet zu sein.¹⁰

Zum Schlusse fasst Tertullian die Hauptpunkte seiner Abhandlung kurz zusammen mit den Worten: „Das Fleisch wird auferstehen, und zwar alles Fleisch, es selbst, unversehrt.“¹¹ —

¹ 1. Kor. 15, 53. ² De res. c. 57.

³ Ib.: Quid est credere resurrectionem nisi integram credere?

⁴ Matth. 22, 30. ⁵ De res. c. 60. ⁶ Ib.; cf. De monog. 10.

⁷ De res. c. 60: Licet enim officiis liberentur, sed judiciis retinentur; 2. Kor. 5, 10.

⁸ De res. c. 61. ⁹ Genes. 1, 31. ¹⁰ De res. c. 55.

¹¹ Ib., c. 63: Resurget igitur caro, et quidem omnis, et quidem ipsa, et quidem integra.

Hier sind ausgesprochen alle wesentlichen Momente des Dogmas: Wirklichkeit und Allgemeinheit einerseits, Identität und Integrität des Auferstehungsleibes andererseits. Dieser eine Satz charakterisiert die ganze Schrift. Kurz und knapp in der Form, ist sie reich und tief an Gehalt. Zwar besitzt Tertullian nicht die Spekulation eines Athenagoras, auch nicht die Originalität eines Origenes, dafür übertrifft er aber alle andern durch seine scharfsinnige Argumentation, welche den früheren Advokaten verrät. Alle Gedanken, welche seine Vorgänger über unsern Lehrpunkt entwickelten, hat er im Kampfe gegen seine Gegner trefflich verwertet; dazu gebührt ihm das besondere Verdienst, die Lehre von der Auferstehung durch einen gründlichen und ausführlichen Schriftbeweis vertieft und erweitert zu haben. Ausserdem zeichnen sich alle seine Ausführungen durch dogmatische Korrektheit aus. Mit ihm findet darum die Entwicklung des Auferstehungsdogmas in der vornicänischen Periode einen befriedigenden Abschluss.

IV. Systematische Übersicht.

Es erübrigt nun noch, das Resultat unserer Abhandlung in systematischer Darstellung kurz zusammenzufassen.

Als einen feststehenden Glaubensartikel führen die Väter in ihren Bekenntnisschriften die Lehre von der Auferstehung des Fleisches an.¹

Dieselbe wird von ihnen begründet aus der heiligen Schrift.

An erster Stelle ist der wichtige Ausspruch Jobs zu bringen: „Und du wirst auferwecken dieses mein Fleisch da, welches alles das erduldet hat.“² Auf dieses Zeugnis beruft sich nur ein Vater, und zwar der älteste von allen, der heilige Clemens von Rom.³ — Aus den Büchern der Propheten betonen die Väter besonders drei Stellen, von denen die erste sich bei Daniel,⁴ die zweite bei Isaias⁵ findet; die letzte enthält die bekannte Vision des Propheten Ezechiel.⁶

Was den Sinn dieser prophetischen Stellen betrifft, so beziehen dieselben alle Väter⁷ auf die einstige Auferstehung der Toten. Nur Origenes⁸ will die Prophetie Ezechiels von der Zerstörung und Wiederherstellung des Reiches Israel verstanden wissen. Allein Tertullian⁹ bemerkt zutreffend, dass auch diese Auslegung den Glauben an die Auferstehung insofern voraussetzt, als die Befreiung Israels nur dann unter dem Bilde der zukünftigen Auferstehung geweissagt werden kann, wenn letztere selbst wirklich ist.

Den Schriftbeweis aus dem neuen Testamente führen besonders ausführlich Irenäus¹⁰ und Tertullian.¹¹ Sie erörtern gründlich fast alle Stellen, welche auf die Auferstehung Bezug haben, insbesondere die paulinischen Aussprüche, das fünfzehnte Ka-

¹ Iren., adv. haer. l. I, c. 10, n. 1. — Orig., de princip. praef. n. 5. Tert., de praescr. c. 13.

² Job 19, 25. 26. ³ Ep. ad Cor. c. 26. ⁴ Dan. 12, 2. ⁵ Is. 26, 19. ⁶ Ezech. 37, 1—14. ⁷ Iren., adv. haer. l. V, c. 15, n. 1. — Hippol., de Chr. et Antichr. c. 65. — Tert., de resurr. cc. 30. 31. ⁸ Comment. in Ps. 1,5. ⁹ Tert., de resurr. c. 30. ¹⁰ Iren., adv. haer. l. V, c. 6—16. ¹¹ Tert., de res. c. 18—62.

pitel des ersten Briefes an die Korinther, in welchem der Apostel speziell von der Auferstehung handelt.¹ Als ein Hauptbeweis gilt ihnen² das Zeugnis Christi selbst, welcher den Auferstehungsglauben nicht nur bestätigt,³ sondern ihn auch gegen den Unglauben der Sadducäer verteidigt und begründet.⁴

Die Tendenz, welche die Väter bei diesem Schriftbeweise verfolgen, geht dahin, einerseits der allegorischen Deutung der Gnostiker gegenüber die Wahrheit und Wirklichkeit einer leiblichen Auferstehung darzuthun, andererseits die von den Gegnern citierten Stellen in das richtige Licht zu stellen. Wenn der heilige Paulus sagt: „Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht besitzen,“⁵ ferner: „Die, welche im Fleische sind, können Gott nicht gefallen,“⁶ so will er mit diesen und ähnlichen Aussprüchen nicht die Substanz des Fleisches, sondern nur die fleischlichen Werke vom Himmelreiche ausgeschlossen wissen. Diese Deutung wird begründet aus dem Sprachgebrauch des Apostels, Fleisch und Blut nicht im physischen, sondern im moralischen Sinne zu nehmen.⁷

Aus der heiligen Schrift erhellet also die Wirklichkeit einer leiblichen Auferstehung. Aufgabe der theologischen Spekulation ist es nun, Angemessenheit und Möglichkeit dieses Geheimnisses darzuthun.

Dass eine Auferstehung des Fleisches der göttlichen Heilsökonomie höchst angemessen erscheint, ergibt sich aus dem innigen Zusammenhang dieser Lehre mit den übrigen Hauptdogmen des Christentums. Zunächst ist es das Schöpfungsdogma, aus welchem die Väter die Kongruenz der Auferstehung ableiten. Der menschliche Leib, so lehren sie, ist ein Werk der Allmacht Gottes, von seinem Finger mit besonderer Sorgfalt gebildet, er ist ein Wesensbestandteil des Menschen, der nach Gottes Ebenbilde erschaffen und zum Herrn und Gebieter über die ganze sichtbare Welt gesetzt worden ist. Nun darf man doch von Gott erwarten, dass er auf die Krone der Schöpfung dieselbe Sorgfalt verwendet, wie ein Künstler auf die Erhaltung

¹ Tert., de res. c. 39—62.

² Hippol., de Chr. et Antichr. c. 65. — Tert., de res. c. 37.

³ Joh. 5, 25. 28. 29. ⁴ Matth. 22, 29. ⁵ 1. Kor. 15, 50. ⁶ Röm. 8, 8.

⁷ Iren., adv. haer. l. V, c. 9, n. 4. — Method., Phot. Bibl. 234 (Migne, tom. 18, p. 312, n. 5). — Tert., de res. cc. 46. 48.

seiner Kunstwerke; dies um so mehr, als ja der Leib des ersten Menschen durch Gottes besondere Güte bereits die Unsterblichkeit besass und erst infolge der Sünde dem Tode unterworfen wurde.¹

Christus aber, so argumentieren die Väter weiter aus dem Erlösungsdogma, ist erschienen, um als zweiter Adam das wieder zu gewinnen, was der erste Adam verloren hatte. Darum hat er zuerst selbst als „Erstgeborener unter vielen Brüdern“² die Macht des Todes gebrochen, durch seine Auferstehung zugleich aber auch die unserige gewährleistet. Denn sein Sieg über Tod und Sünde, Satan und Hölle ist um so vollständiger, wenn er auch uns das Leben wiederschonkt, die triumphierende Sprache: „Tod, wo ist dein Sieg? Tod, wo ist dein Stachel?“³ ist um so berechtigter, wenn auch uns dereinst ein Ostermorgen leuchtet.⁴

Nicht minder bedeutsame Gründe für die Auferstehung folgern die Väter aus dem Heiligungsdogma. Von vornherein scheint es angemessen, dass unser Leib, der durch den Empfang der kirchlichen Sakramente und Sakramentalien gesegnet, geweiht und geheiligt wird, ein anderes Los erfahre als die Leiber der unvernünftigen Tiere. Was aber diese Angemessenheit bis zur Gewissheit steigert, das ist die ausdrückliche Verheissung des Herrn, jenes Fleisch wieder zu erwecken, das durch den Genuss seines allerheiligsten Fleisches und Blutes göttliche Weihe empfing.⁵ Darum erblicken fast alle Väter in der heiligen Kommunion das sicherste Unterpfand unserer künftigen Auferstehung.⁶

Zwar nicht so streng beweisend wie diese Glaubenswahrheiten, aber doch höchst bedeutungsvoll sind die rationellen Gründe, welche die Angemessenheit der Auferstehung aus den Eigenschaften Gottes einerseits und aus der Beschaffenheit der menschlichen Natur andererseits darthun.

¹ Justin, de resurr. c. 7. — Athenag., de resurr. cc. 12. 15. — Iren., adv. haer. l. V, c. 6, n. 1. — Method., ap. Epiph. haer. 64 (Migne, tom. 18, p. 280, n. 11). — Tert., de res. c. 5.

² Röm. 8, 29. ³ 1. Kor. 15, 55.

⁴ Ign. Ant., ep. ad Trall. c. 9. — Polycarp, ep. ad Philipp. c. 2. — Justin, de res. c. 7. — Iren., adv. haer. l. V, c. 21, n. 1. — Method., ap. Epiph. haer. 64 (Migne, tom. 18, pag. 284, n. 13). — Tert., de res. c. 34.

⁵ Joh. 6, 55.

⁶ Ign. Ant., ep. ad Ephes. c. 20. — Just., de res. c. 8. — Iren., adv. haer. l. V, c. 2, n. 3; l. V, c. 6, n. 2. — Tert., de res. c. 8.

Zunächst entspricht es der göttlichen Weisheit, zwei Substanzen, die für einander geschaffen und ohne einander unvollständig sind, zur naturgemässen Einheit zu verbinden. Solche Substanzen sind aber Leib und Seele. Darum verlangt diese nach dem Tode, mit jenem wieder vereinigt zu werden. Dass Gott dieses Verlangen der Seele befriedigen und dadurch ihre Seligkeit, wenn auch nicht wesentlich, so doch accidentell erhöhen werde, darf man von seiner Güte billig erwarten.¹

Das stärkste Beweismoment liegt aber in der göttlichen Gerechtigkeit. Die sittlichen Handlungen des Menschen sind Handlungen des ganzen Menschen. Wenn nun auch die Seele das eigentliche Princip der menschlichen Thätigkeit ist und der Leib nur das ihr untergeordnete Werkzeug, so wird aber doch den Forderungen einer strengen Gerechtigkeit besser entsprochen, wenn auch der Leib an der Belohnung oder Bestrafung der Seele teilnimmt, wie er auch an der Ausübung guter oder böser Werke seinen Anteil hatte.²

Noch häufiger als die Angemessenheit musste der ungläubigen Skepsis gegenüber die Möglichkeit der Auferstehung verteidigt werden. — Selbstverständlich wollen die Apologeten den Auferstehungsprozess nicht aus natürlichen Ursachen erklären; vielmehr betonen sie, dass hier ein für die Vernunft unerforschliches Geheimnis vorliegt, das aber doch auf Grund der göttlichen Verheissung Glauben verdient.³ Den tiefsten Grund für die Möglichkeit der Wiederherstellung des Leibes erblicken die Väter in der göttlichen Allmacht; diese schliesst ihrem Begriffe zufolge jedes Hindernis aus, wäre es nach menschlicher Vorstellung auch noch so unüberwindlich.⁴ Jedoch ist diese Allmacht kein blosser Begriff, sondern als real erweisbar aus unumstösslichen Thatsachen. Eine solche ist die Erschaffung des ersten Menschen, den Gott aus dem Nichts ins Dasein rief. Eine Macht aber, die etwas aus dem Nichts hervorbringen kann, ist eine

¹ Justin, de resurr. c. 8. — Athenag., de resurr. c. 25.

² Justin, de resurr. c. 8. — Tatian, oratio adv. Graec. c. 6. — Athenag., de resurr. cc. 20. 21. — Orig., Fragm. l. I. de res. ex apol. Pamph. — Tert., de res. cc. 14. 15.

³ Justin, apol. I, c. 19. — Iren., adv. haer. l. V, c. 13, n. 3.

⁴ Justin, de res. c. 5. — Tatian, oratio adv. Graec. c. 6. — Athen., de resurr. c. 3. — Iren., adv. haer. l. V, c. 3, n. 2. — Hippol., de causa universi c. 2.

schöpferische Macht, die eben alles vermag, darum auch den früheren Leib wiederherstellen kann. Dasselbe folgern die Väter aus der wunderbaren Entstehung des Menschen im Mutterschosse. Die erste Belebung der Marterie durch die Seele, die verschiedenen Umgestaltungen, denen der leibliche Organismus infolge des beständigen Stoffwechsels unterliegt, betrachten sie als vorbildliche Erscheinungen der Wiederbelebung und endgültigen Umgestaltung des Leibes bei der Auferstehung.¹

Als weitere Beweisquelle dient den Apologeten die Offenbarungsgeschichte. Vor allem betonen sie das vom Herrn gewirkte Wunder der Totenerweckung, da dies besonders beweiskräftig ist, sofern hier die Möglichkeit der Auferstehung bereits durch die Wirklichkeit erwiesen ist.² Ähnliche Beispiele sind die Erhaltung des Jonas im Bauche des Walfisches, der drei Jünglinge im Feuerofen und die Entrückung des Henoch und Elias.³

Wie im Leben biblischer Persönlichkeiten, so erblicken die Väter auch im Leben der Natur verschiedene, der Auferstehung ganz analoge Vorgänge. Sie verweisen auf den Wechsel des Tages und der Nacht, der Jahreszeiten, auf das Gleichnis vom Samenkorne, sowie auf das Werden und Vergehen in der Pflanzenwelt überhaupt.⁴ — Aus allem ziehen sie den Schluss, dass von seiten Gottes eine Auferstehung möglich ist.

Aber auch auf seiten des menschlichen Leibes lässt sich keine Unmöglichkeit behaupten. Zwar ist richtig, dass der Leichnam in die einfachsten Elemente zerfällt, die sich nach allen Richtungen hin zerstreuen können. Aber ebenso richtig ist, dass keines dieser Atome vernichtet wird. Mithin ist es der göttlichen Allmacht leicht, aus demselben Stoffe den früheren Leib zu gestalten.⁵

¹ Athen., de resurr. cc. 3. 17. — Justin, de resurr. c. 5. — Tatian, adv. Graec. c. 6. — Theoph. ad Autol. l. I, cc. 8. 13. — Iren., adv. haer. l. V, c. 3, n. 2. — Method., ap. Epiph. haer. 64 (Migne, tom. 18, p. 285, n. 14). — Min. Fel., Octav. c. 34. — Tert., de resurr. c. 11.

² Justin, de resurr. c. 9. — Iren., adv. haer. l. V, c. 13, n. 1.

³ Iren., adv. haer. l. V, c. 5, n. 1. 2. — Method., ap. Phot. Bibl. cod. 234 (Migne, tom. 18, p. 320, n. 14).

⁴ Clem. Rom., ep. ad Cor. c. 24. — Min. Felix, Octav. c. 34.

⁵ Just., de resurr. c. 6. — Hippol., de causa universi c. 2.

Bisher wurde gezeigt: Die heilige Schrift lehrt unzweideutig eine wahre, leibliche Auferstehung; die theologische Spekulation findet diese Lehre für angemessen und möglich. Nun entsteht die Frage, wie sich die Väter das Verhältniß des Auferstehungsleibes zum früheren dachten. Sie alle stimmen darin überein, dass sie die individuelle Identität des zukünftigen Leibes mit dem gegenwärtigen bestimmt und klar bezeugen. Bei der näheren Erklärung dieser Identität macht jedoch Origenes eine Ausnahme. Da er nach Platos Vorgang das Wesen des Menschen in die Seele verlegt,¹ so fordert er für die Identität des Individuums nicht die Rückkehr der früheren Leibesstoffe, sondern begnügt sich mit der blossen Erneuerung der äusseren Gestalt, die ihren Grund habe in einem gewissen Lebenskeime, welcher das Band zwischen dem ins Grab gelegten und wiedererweckten Leibe bilden soll.² — Die übrigen Väter jedoch legen das Hauptgewicht auf die Identität der materiellen Bestandteile. Zur Veranschaulichung bedienen sie sich verschiedener Bilder. Sie vergleichen die Wiederherstellung des früheren Leibes mit der Umgiessung einer bronzenen Statue, mit der Ausbesserung eines zerbrochenen Gefässes,³ mit dem zur Pflanze sich entwickelnden Samenkorne,⁴ auch mit dem Vogel Phönix, der sich aus den Verwesungsstoffen seines eigenen Leibes neugestaltet.⁵ Begründet wird die stoffliche Identität in positiver und negativer Weise. Zunächst bemerken die Väter, dass schon der Begriff „Wiedererstehung“ auf eine Identität des Auferstehungsleibes hindeutet.⁶ Dieselbe erhellt noch mehr aus der Idee der göttlichen Gerechtigkeit, die verlangt, dass derselbe Leib, der sich Verdienst oder Missverdienst erworben, auch belohnt oder bestraft wird.⁷ Beweiskräftig ist auch die Autorität des Apostels

¹ S. oben S. 73. 84.

² *Fragm. de res. ex Hieron. ep. 38. ad Pammach. — De princ. l. II, c. 10, n. 3. Contr. Cels. l. V, c. 23. S. oben S. 71.*

³ *Theophil. ad Autol., l. II, c. 26. — Meth., ap. Epiph. haer. 64 (Migne, tom. 18, p. 272, n. 6).*

⁴ *Clem. Rom., ep. ad Cor. c. 24. — Theoph., ad Autol. l. I, c. 13. — Tert., de resurr. c. 12. — Min. Fel., Octav. c. 34.*

⁵ *Clem. Rom., ep. ad Cor. c. 25. — Tert., de resurr. c. 13.*

⁶ *Just., de resurr. c. 10. — Orig., de princ. l. II, c. 10, n. 1. — Tert., de resurr. c. 18.*

⁷ *Just., de resurr. c. 8. — Athen., de resurr. c. 21. — Orig., Fragm. de res. ex Hier. ep. 38. ad Pammach. — Tert., de res. c. 56.*

Paulus, der ausdrücklich sagt: „Dieses Sterbliche muss die Unsterblichkeit anziehen,“¹ sowie das Vorbild des auferstandenen Heilandes, der die Wundmale seines Opferleibes beibehielt und sich von seinen Jüngern berühren liess.²

Sodann verteidigen die Apologeten die stoffliche Identität des Auferstehungsleibes gegenüber den Angriffen der Heiden und Häretiker. Ein Haupteinwand besteht darin, dass Teile des menschlichen Körpers sich nach dem Tode nach allen Richtungen hin zerstreuen, ja in die Leiber von Tieren oder gar von Menschen übergehen. Diese Schwierigkeit erkennen die Apologeten zwar an, aber sie suchen sie zu entkräften durch Hinweis auf Gottes Allwissenheit und Allmacht,³ sowie auf die Unvergänglichkeit der Materie.⁴

Die Identität des Auferstehungsleibes dehnen die Väter sogar auf die einzelnen Glieder aus mit Einschluss der Ernährungs- und Fortpflanzungsorgane. Letzteres bestreitet nur Origenes unter Berufung auf des Herrn Wort: „In der Auferstehung werden sie weder heiraten, noch verheiratet werden, sondern sie werden sein wie die Engel im Himmel.“⁵ Allein die Väter entgegen, damit habe der Heiland nicht den Geschlechtsunterschied, sondern nur den Geschlechtsverkehr nach der Auferstehung ausgeschlossen. Die betreffenden Organen werden im Jenseits nur eine andere Bestimmung erhalten, im übrigen aber werden die Glieder des himmlischen Leibes dieselben sein wie die des irdischen.⁶ Dabei machen sie selbstverständlich die Einschränkung, dass diese Integrität des Auferstehungsleibes nicht auch die Erneuerung der Mängel und Gebrechen in sich schliessen wird, womit der Leib hier auf Erden behaftet war.⁷

¹ 1. Kor. 15, 53.

² Just., de res. c. 9. — Orig., Fragm. l. II. de res. ex apol. Pamph. — Tert., de resurr. c. 51.

³ Tatian, oratio adv. Graec. c. 6. — Athen., de res. c. 5—8. — Min. Felix, Octav. c. 34.

⁴ Justin, de res. c. 6. — Hippol., de causa univ. c. 2.

⁵ Orig., Fragm. de res. ex Hier. ep. 38. ad Pammach.; Matth. 22, 30. Luk. 20, 35.

⁶ Vgl. oben S. 17, Note 1.

⁷ Justin, de res. cc. 3. 4. — Iren., adv. haer. l. II, c. 33, n. 5. — Meth., ap. Epiph. haer. 64 (Migne, tom. 18, p. 281, n. 12). — Tert., de res. cc. 57. 60. 61.

Neben der wesentlichen Identität betonen die Väter die qualitative Verschiedenheit des Auferstehungsleibes. Sie gehen von dem Grundgedanken aus, dass ein Wesen, welches zu einer höheren Seinsweise befähigt werden soll, zuvor die niedere abzulegen hat. Darum muss auch der Leib, der auf die Stufe der Unsterblichkeit erhoben werden soll, zuerst sich einer (accidentellen) Umwandlung unterziehen. — Als Belegstellen citieren sie die Aussprüche des heiligen Paulus: „Du Thor, was du säest, lebt nicht auf, wenn es nicht zuvor erstirbt;“ ferner: „Die Verwesung kann die Unverweslichkeit nicht in Besitz nehmen.“¹ Damit will der Apostel, so erklären sie, offenbar sagen, dass der Leib in seiner gegenwärtigen Beschaffenheit sich für das Reich Gottes nicht eigene, sondern zuerst eine Umgestaltung erfahren müsse.² Unter diesem Gesichtspunkte betrachten die Väter auch die Erscheinung des Todes. Dieser ist kein Hindernis, sondern notwendige Voraussetzung der Auferstehung; er ist nur ein Durchgangspunkt, ein Läuterungsprozess, dem der Leib unterworfen werden muss, um zur Auferstehung zu gelangen.³

Trefflich wird dieser Gedanke veranschaulicht durch das schon vom heiligen Paulus gebrauchte Gleichnis vom Samenkorne, das zuerst im Schosse der Erde absterben muss, soll daraus die lebendige Pflanze erstehen.⁴ Jedoch hat dieser Vergleich auch seine Unähnlichkeit. Denn die Entwicklung des Samens zur Pflanze ist ein rein natürlicher Vorgang, der Auferstehungsprozess dagegen erklärt sich nicht aus irgend welchen Kräften der verwesten Leibesstoffe, sondern er ist ein auf die göttliche Allmacht zurückzuführendes Wunder.⁵

Indessen geht diese wunderbare Umgestaltung nicht soweit, dass sie die wesentliche Identität des Auferstehungsleibes mit dem früheren aufhebt. Zur Illustration gebrauchen die Väter das Bild von der Veredelung eines Baumes, der aber die Natur des Holzes behält,⁶ vor allem aber verweisen sie auf die Ver-

¹ 1. Kor. 15, 36. — 1. Kor. 15, 50.

² Orig., contr. Cels. l. VII, c. 32; Comment. in Ps. 1, 5.

³ Athen., de res. c. 16. — Method. ap. Epiph. haer. 64 (Migne, tom. 18, p. 269, n. 5).

⁴ Hippol., de causa univ. c. 2. — Orig., de princ. l. II, c. 10, n. 3; Fragm. l. II. de res. ex apol. Pamph.

⁵ Iren., adv. haer. l. V, c. 13, n. 3.

⁶ Ib. l. V, c. 10, n. 2.

klärung Jesu, des Moses und Elias, um darzuthun, dass die Substanz des Fleisches nicht alteriert wird.¹ Die Veränderung ist nur eine qualitative, sofern der auferstandene Leib anders beschaffen sein wird als der jetzige. An Stelle der Verweslichkeit tritt nämlich die Unverweslichkeit und diese bildet den Grund der Unsterblichkeit des Auferstehungsleibes. Als Beweis dienen die Worte des Apostels Paulus: „Dieses Verwesliche muss anziehen die Unverweslichkeit,“² sowie der Begriff der Auferstehung selber, die keine wahre und endgültige ist, wenn der Tod neuerdings herrscht.³

Die übernatürliche Eigenschaft der Unsterblichkeit schreiben die Väter den Leibern aller Erstandenen ohne Ausnahme zu; im übrigen jedoch machen sie einen grossen Unterschied zwischen der Leibesbeschaffenheit der Gerechten und der Verdammten. Hiefür berufen sie sich auf das Zeugnis des heiligen Paulus: „Nicht ist jedes Fleisch dasselbe Fleisch, sondern ein anderes ist wohl das der Menschen, ein anderes aber das der Tiere, anderes aber das der Vögel, anderes aber das von Fischen. Und es gibt himmlische Körper und irdische; aber eine andere wohl ist die Herrlichkeit der himmlischen, eine andere aber die der irdischen.“⁴ Wie aber die einzelnen Himmelskörper und Tiergattungen unter sich wieder verschieden sind, so werden auch die Leiber der einzelnen Gerechten je nach ihren Verdiensten sich von einander unterscheiden ebenso wie die Leiber der einzelnen Gottlosen nach dem Masse ihrer Missverdienste. Diesen Gedanken finden die Väter ausgesprochen in den weiteren Worten des Apostels:⁵ „Ein anderer ist Sonnenglanz, ein anderer Sternenglanz; denn Stern von Stern unterscheidet sich an Glanz. So ist auch die Auferstehung der Toten.“⁶

Vorbild für die Auferstehung der Gerechten ist der Herr; denn der heilige Paulus sagt: „Jesus Christus wird den Leib unserer Niedrigkeit umgestalten, dass er gleichgestaltet sei dem Leibe seiner Herrlichkeit.“⁷ Wie der auferstandene Heiland durch

¹ Orig., Comment. in Ps. 1, 5. ² 1. Kor. 15, 53.

³ Iren., adv. haer. l. V, c. 10, n. 2. — Hippol., de causa univ. c. 2 — Orig., de princ. l. II, c. 10, n. 1. — Tert., de res. c. 35.

⁴ 1. Kor. 15, 39. 40. ⁵ 1. Kor. 15, 40. 41.

⁶ Orig., de princ. l. II, c. 10, n. 2. — Iren., adv. haer. l. V, c. 36, n. 2. — Tert., de res. c. 52.

⁷ Phil. 3, 21.

verschlossene Thüre ging, so wird auch unser Auferstehungsleib durch keinen körperlichen Widerstand mehr hemmbar sein; wie das Angesicht des Herrn leuchtete gleich der Sonne, so wird auch der Leib der auferstandenen Gerechten strahlen in einem Glanze, der selbst die leuchtendsten Himmelskörper übertrifft.¹ Dieses Attribut der Verklärung betonen die Väter am stärksten. Die übrigen übernatürlichen Eigenschaften erläutern sie, ohne jedoch die Vierzahl derselben begrifflich zu bestimmen, auf Grund der paulinischen Stelle: „Gesäet wird der Leib in Verwesung, auf-
erstehen wird er in Unverweslichkeit, gesäet wird er in Unehre, auferstehen wird er in Herrlichkeit, gesäet wird er in Schwäche, auferstehen wird er in Kraft, gesäet wird ein tierischer Leib, auferstehen wird ein geistiger Leib.“²

Die Leibesbeschaffenheit der Verdammten bestimmen die Väter mehr negativ wie positiv. Alle auszeichnenden Eigenschaften, welche die Leiber der Gerechten bei der Auferstehung empfangen werden, sprechen sie den Gottlosen ab. Statt der Verklärung wird ihnen eine gewisse Dunkelheit und Finsternis zu teil.³ Zwar werden auch sie unsterblich und unverweslich sein; aber diese Unverweslichkeit hat nicht wie bei den Gerechten Leidenslosigkeit zur Folge, sondern ewige Leidenstähigkeit, welche durch keine Qual erschöpft werden kann.⁴

¹ Orig., de princ. l. III, c. 6, n. 4; Fragm. de res. ex Hier. ep. 38. ad Pammach.

² 1. Kor. 15, 42—44; Orig., Comment. in Is. 26, 19. — Tert., de res. c. 52.

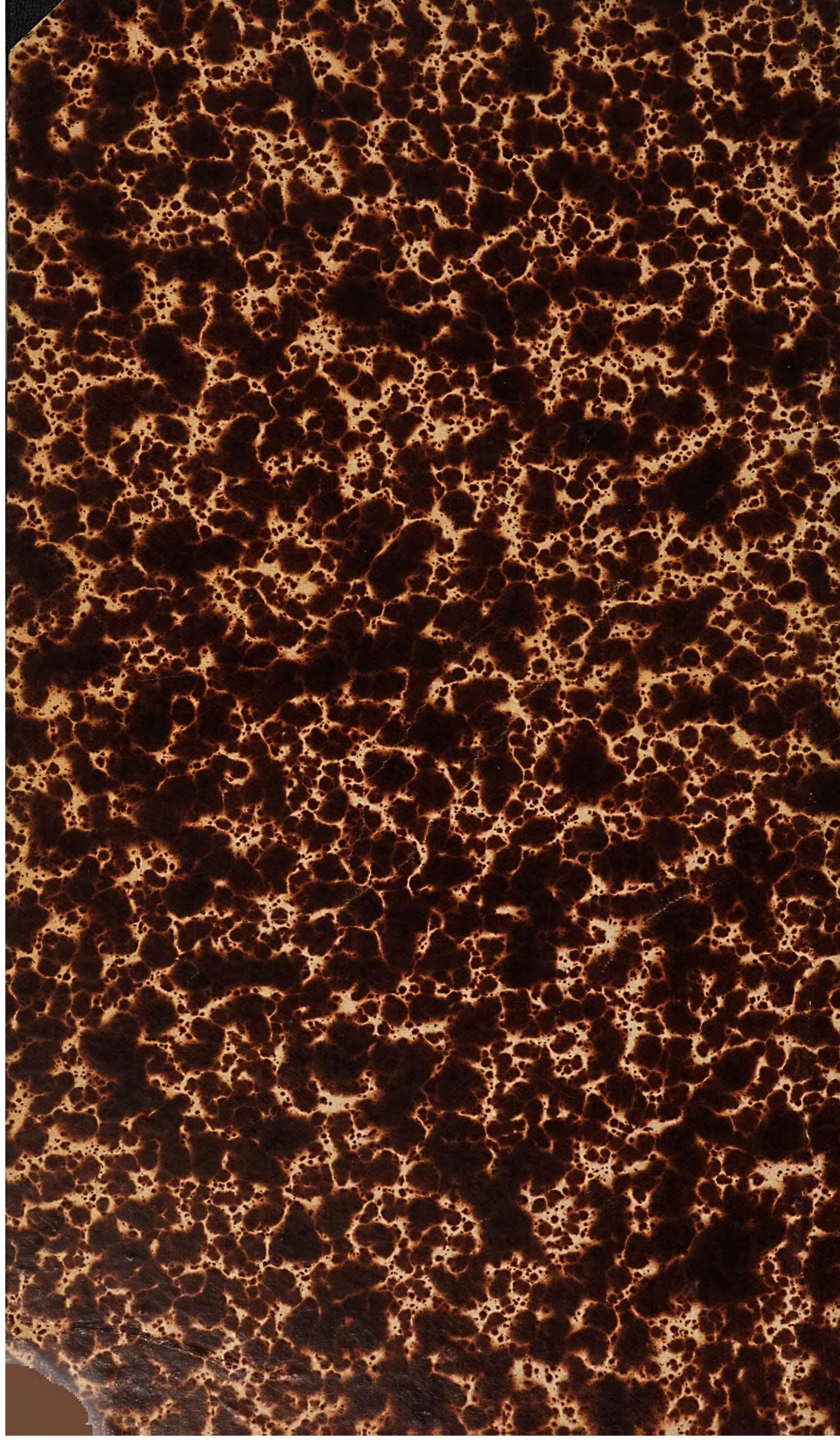
³ Orig., de princ. l. II, c. 10, n. 8.

⁴ Justin, apol. I, cc. 10. 52; Dialog c. Tryph. c. 69. — Iren., adv. haer. l. II, c. 33, n. 5. — Hippol., de causa univ. c. 2. — Orig., de princ. l. II, c. 10, n. 8. — Tert., de res. c. 35.



The following table shows the results of the experiments conducted on the effect of the various factors on the rate of the reaction. The results are given in the form of a table, the columns of which are headed by the names of the factors, and the rows by the names of the experiments. The numbers in the cells of the table represent the rate of the reaction, as determined by the method described in the text. The results show that the rate of the reaction is affected by the concentration of the reactants, the temperature, and the presence of a catalyst. The rate increases with increasing concentration of the reactants, with increasing temperature, and with the presence of a catalyst. The effect of the concentration of the reactants is the most pronounced, and the effect of the temperature is the least pronounced. The effect of the presence of a catalyst is also very pronounced, and it is found that the rate of the reaction is increased by a factor of about 10 when a catalyst is present. The results of the experiments are summarized in the following table:

Experiment	Concentration of Reactants	Temperature	Presence of Catalyst	Rate of Reaction
1	Low	Low	Absent	Low
2	High	Low	Absent	High
3	Low	High	Absent	Medium
4	Low	Low	Present	High
5	High	High	Present	Very High



Scheurer, Georg

Das Auferstehungs-Dogma in der vornicänischen Zeit

1896

Bamberg, Staatsbibliothek -- Th.dp.o.272-a
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11848273-5